生活系統目次

無問題之生活

生活系統

第一章　緒論

有些人說：『人生問題，是人人所必遇着的問題。』這句話自然是很眞，但牠的意義究竟是有限的。牠并不是說人類生活，就祇是一些問題；也并不是說人類舍問題之外便無生活。牠的意義祇是說問題是生活上不能免的；生活是人人所有的，故生活上之問題也是人人所必遇着的。但我們若從事實上看去，無問題之生活，也是人人所必遇着的。這話人或不信，但事實上卻是如此。有小孩於此，從他父親處要得皮球一個；拿着皮球洋洋得意的拋着。興高的時候，便拋個不休；身體倦了，便不拋了。在小孩這種生活上也有問題嗎？雖然小孩要玩耍的時候玩耍，要休息的時候休息，事事如願以償，生活上固無問題。假如要玩耍而不可得，要休息而不可得的時候，也無問題嗎？不錯，這時候的確是他那生活上發生問題的時候。但我們也決不能因此便說小孩所遇的生活，盡是些有問題的生活。問題未發生之先，或問題既解決之後，他那生活上，固是絕無問題的。

他祇是拋球，幷不知道自己在那兒拋球。他祇是高興，幷不知道自己爲何高興，更不知道自己是很高興的。我們對於這種情形，或者可以說這是小孩的特點。小孩腦筋簡單，知識不開，不知計及久遠，故如此其快樂，不覺生活上有什麼問題。或者可以說小孩的生活是遊戲，不是工作，故無問題發生。但我們就成人觀察，無問題的生活，也是人人所必遇着的。成人的生活，固是工作的居多，遊戲的很少。但工作的生活，也未必盡是一些問題。鄉下的農人，幾個不是作工的，幾個是純粹遊戲的？他們日出而作，日入而息；耕田而食，鑿井而飲；倘得豐收，各人養活一家的人口，他們因不知道生活上有些什麼問題。一年如此，兩年也是如此；前輩如此，子孫也是如此；那末所謂人生問題，永遠不會到他們的腦筋裏去！雖然我們或可以說農人欲望不奢，事業簡單，固不遇什麼大問題。但我們細察人類生活，有時雖就事業繁複，責任重大；然生活全體，也未必盡是一些問題。含問題外，未必全無無問題之生活。譬如一國的元首的事業可謂繁複極矣，責任可謂重大極矣。我們可以斷言他的生活盡祇是一些問題嗎？如果盡祇是一些問題，那一定是他那生活與全人類不同：時時刻刻所遇的都是問題！一定是他那脾氣與全人類不同：遇着問題，絕不解決！不然，他那生活

總有些不成問題的時候。

生活上之問題

無問題之生活現在我們可以承認了。但承認無問題之生活并非否認生活上之問題。譬如有革命黨多人，積數十年之心力，要推倒一國之政府。一旦事機洩漏，不僅所謀不遂，而且政府裏大肆通緝，各人均有下獄或犧牲性命的危險：這大概不能不算生活上的大問題。我們或者可以自寬自解曰，此種大問題之發生，完全由於事業太大。但此類大事，仍是人作的；故此類問題仍是人間不能免之問題。就退一步說，革命事業，不必人人都幹；反之人人都不幹；那末因革命下獄或就戮的危險，總可以免去。但不革命時，當政者若發了狂，橫征暴斂，吸盡人民膏血。此時雖可免去革命失敗之危險，卻逃不脫橫征暴斂之苛待。退一步不作革命黨人，固很可以；若作安分守己之平民且不可得，那便再無退步了。然則當政者發了狂的時候，橫征暴斂之苦，硬不能免。雖然此類事情是偶然的。但偶然并不是絕無。所以此類苦況，人人還是有遭遇的機會。我們現在且丟開這類大事不講了。且就一二件小事來說。但事雖小，當事者遭遇危險或困難之機會也不能免。譬如有一叢小划者，以渡人過河為業。事可謂簡單已極。一旦叢舟中流，大風陡起，性命且不可保。這時

他的生活上不成問題嗎？如果不成問題，除非他自己早已打算葬於江魚之腹。雖然盪舟之事雖小，然在水上，其危險自是一定的。倘在陸地上營一種極平常之事，一定沒有什麼困難。譬如農夫，其生活便安全極了。但安全爲一事，有無困難，爲又一事。農夫之生活果無問題嗎？果絕無困難嗎？倘一年之耕，偶因天變，收穫減少，不能養活一家人口，這時果無問題嗎？這時我們或者還自慰曰，工作的生活，固不能免困難之發生。若游戲的生活，殆可以斷言必無問題或困難。但事實上又不然。游戲的生活上之困難與工作的生活上之困難，縱不得多，也決不得少。

由此看來，生活無論如何複雜，總有些不成問題的時候。反之生活無論如何簡單，總有遇着困難的時候。生活的這兩個方面，是人人所必遇着的。遇着的次數是數不清的。並且生活之所以爲生活。正因爲這兩個方面在這裏彼此互相交替。不過我們的偏見，總戰不過公平的判斷。看見了一面，便看不見他面。認識了一面，便忘卻了他面。不特如此。看見了無問題的這一面，認清了這一面的時候，便進而正式主張，謂人類生活盡是無問題的。卽或間有問題，也說是偶然的。反之看見了有問題的這一面，認淸了這一面的時候，便謂人類生活盡是有問題的。間或有無問題的時

人生觀與生活之區別

候，也說是偶然的。因此便發生所謂人生觀者。雖然人生觀發生之原因，固不止此，但此種現象總是發生人生觀之一種原因。現在我們且把人生觀與生活區別清楚，再進而敘述幾種關於人生的主張。生活與人生觀之區別，究竟何在？我們仔細研究起來，可得下列諸異點。（一）生活爲根本的，人生觀爲後起的。無人生觀之生活固在在皆是；若生活且沒有，而謂有人生觀，那便是荒謬絕倫了。人生觀是附麗於生活上的；正如毛之附麗於皮上一樣。謂先有皮然後有毛可以，謂先有毛然後有皮不可。謂毛可以改變皮之性質及狀態可以；謂皮是由毛產生的不可。生活與人生觀的關係也是這樣。謂先有生活，然後有人生觀可以；謂先有人生觀然後有生活不可。謂人生觀可以改變生活之性質及狀態可以；謂生活是由人生觀產生的不可。何以故？因生活爲根本的，人生觀爲後起的故也。因人生觀附麗於生活之上故也。（二）生活爲客觀的，人生觀爲主觀的。客觀的者，本有其事，祇須我們去認明。主觀的者，本無其事，然而我們可以憑自己的意思創造出來。譬如有桌子於此，客觀的也；桌子之有用無用，主觀的也。一張桌子，許多常態心理的人看了，各人所與之名或不同；然各人之承認有此物，則是一樣。至於桌子之用處，則一人一個樣；甲有甲的用處，乙有

乙的用處。生活與人生觀之不同，也是如此。各人生活的性質及狀態儘有不同之處，但其根本之方向，則絕對一致。根本之方向唯何，卽在不死，卽在生活。雖然有些自殺的人，其生活之方向，好像是在死不在生，好像恰與常態心理的人相反。但這裏我們千萬不可誤認他的生活在死不在生。他之自殺，祇是他那人生觀逼迫出來的結果。未自殺之先，他之生活固是生不是死。人生觀可以改變生活，甚至可以消滅生活。但生活未消滅之先，固仍是客觀的存在。(三)生活是生物的，人生觀是倫理的。生物的，祇是向前進行，不問爲何向前進行。小孩之拋球，祇是拋球，不問爲何拋球。拋球快樂，祇是快樂，不問應否快樂。農人之耕田而食，鑿井而飲；祇是耕田而食，鑿井而飲；不問爲何耕田而食，鑿井而飲。人生觀是倫理的，所以便要問到爲何的了。快樂吧，生活本來是快樂的嗎？應當快樂的嗎？悲哀吧，生活本來是悲哀的嗎？應當悲哀的嗎？奮鬬吧，生活本來是奮鬬的嗎？應當祇有奮鬬嗎？生活祇是生物的進行，人生觀則是倫理的批判。(四)生活是無目的的，人生觀是有目的的。生活祇是生活；生活之前面，有無目的，目的是什麼，皆所不問的。人生觀則是有目的的。譬如行路，生活祇是在路上向前行，人生觀則問由此路行往那裏去。生活祇問在路上怎樣行好，人生

觀則問行到那裏去好。總之生活是無目的的，人生觀是有目的的。(五)生活是不論價值的，人生觀是論價值的。生活祇是在路上走，并不問有價值或無價值。人生觀則要問果值得在路上走嗎？不走不更有價值嗎？如果免不了要在路上走一遭，這樣走不比那樣走有價值得多嗎？走得順利，走得方便，就算有價值嗎？

分辨生活與人生觀之重要

生活是根本的，人生觀是後起的；生活是客觀的，人生是主觀的；生活是生物的，人生觀是倫理的；生活是無目的的，人生觀是有目的的；生活是不論價值的，人生觀是論價值的。我們不研究人生問題則已，如果要研究，生活與人生觀之不同，是要分辨清楚的。但許多研究人生問題的人，因急於要確定人生觀，遂無暇顧及生活之本身。然人生觀之確定，生活之本身爲其先決問題。生活不明，人生觀無法確定。正如我們要知道桌子有何用，必先知道桌子爲何物。假如有木桌於此，既好看，又結實，又中用。因不知道牠的本身有這幾個特色，遂任意斷定曰『此桌無用，』這未免太冤枉了這桌子。又如有紙糊的桌子於此，因不知道牠是紙糊的，遂任意斷定曰『此桌可用三百年，』這未免太冤枉了這一個斷定！我們如不研究生活之本身，便任意下種種斷定曰『生活

是有價值的，』『生活是無價值的，』『人生是應當如此的』『人生是應當如彼的。』這些斷定與揣啞謎有何區別呢？然今日國內一些的所謂人生觀，却正是這樣揣出來的！我們現在且分述幾種要緊的於左。

第一，奮鬪的人生觀。這種人生觀以爲人類的生活，祇是奮鬪。奮鬪之外，便無所謂生活了。以爲環境的缺陷，不順利，是必然的。心理之向前追逐，是不能免的。天災人患是不能免的；避免災患，又是人類的天性。以此趨吉而避凶的我，常與缺陷不順利的環境相遇；其間的衝突是不能免的。我們不打算生活則已；如要生活，祇有對此物我衝突之局，奮力前進；祇有努力，祇有吃苦。環境無利順的時候，心向無停止的時候，那末物我之間的衝突也是無消滅的時候。我們不打算生活則已；如要生活，奮鬪，努力，吃苦是不能免的，是無已時的。農人是以耕田爲生的。能擔保永無蟲蝗水旱嗎？能擔保年年有豐收嗎？天災來了，收穫減少了，或沒有了，將如之何？從此不打算生活了，自無問題。如要生活，舍吃苦，努力，奮鬪以圖創造新局面之外，別無他法。由此看來，生活祇是奮鬪，奮鬪之外，實無所謂生活。這種人生觀，我們也不必反對。物我之間的衝突，我們知道是不能免的。生活

上之奮鬭，我們也知道是不可少的，但我們不能不問一句：生活果祇是奮鬭否？奮鬭之外，果無他種生活否？世上果有爲吃苦而吃苦，爲努力而努力，爲奮鬭而奮鬭的人嗎？奮鬭之前，就是奮鬭嗎？奮鬭之後，還是奮鬭嗎？奮鬭果是無間斷的嗎？若奮鬭是有間斷的，若奮鬭之前或後的境界與奮鬭之時的境界不同，是非奮鬭的：那末這『奮鬭卽生活，舍奮鬭無生活』的話便不可靠了。主張奮鬭的人生觀的人們，果能答此諸問否？雖然我們也相信主張奮鬭的人生觀的人們一定會說：奮鬭是永續的，不間斷的。生活也是不間斷的，所以奮鬭卽是生活。但就事實上看，奮鬭都是有目的的，都是有所爲而奮鬭。然則目的達到的時候，所爲滿足的時候，奮鬭便當停止。農人因收穫減少而創造新局面，倘是奮鬭。但局面創好之時，便是一次奮鬭成功。便是這一次奮鬭的收束。這樣看來，奮鬭是有間斷的，有目的的，有成功可言的。那末奮鬭之後，便有不奮鬭者在。何得謂舍奮鬭之外無生活呢？主張奮鬭者或可曰：生活上固有非奮鬭之部分，但我們可以因有奮鬭之部分而主張『奮鬭卽生活。』不過這又與主張不奮鬭者何別呢？主張不奮鬭者曰：生活上固有必須奮鬭之部分，但我們可以因有不須奮鬭之部分而主張『不奮鬭卽生活。』主張奮鬭者承認此說

自然的人生觀

嗎？

第二，自然的人生觀。自然的人生觀與奮鬬的人生觀便大不同了。奮鬬的人生觀以爲物我之間的衝突是無已時的，所以奮鬬也是無已時的。自然的人生觀則以爲物我之間，並沒有衝突。不但沒有衝突，而且是很調和，很融合的。不但很調和融合，而且辨不出物我之間的分別來。物與我直是變成一體了。物卽是我，我卽是物。我不知道何者爲物，何者爲我。更不知道物之所以爲物，我之所之爲我。有人於此，居清溪之上，耕數畝之田，理亂不知，世變不聞。旣未遇過天災，又未遇過人患。一年之耕，可供三年之食。有事便作，無事便息。安其居，果其腹，物來順應，臨事泰然，眞是自然極了。這種生活，不獨是主張的人覺得很好；我們且可以斷定，凡打算生活的人，沒有不羨慕的。不過贊成爲一事，有無此種生活爲又一事。(一)這種生活，就過去的事實看，果然有嗎？果有從未經過天變人患之安樂窩嗎？彼處清溪之上耕五畝之田者，果絕未遇過天災人患嗎？果從來就是安其居果其腹的嗎？地未熟之先，住室尚未起好之先，就是安其居果其腹的嗎？腹不能果，居不能安的時候，還能處之泰然嗎？(二)雖然過去固未曾有過這樣好的境界，安知將來永不能有這樣好

的境界呢？不過我們要問，將來縱有此種自然生活的順境，然而我們都是現在的人，都生活於現在，果用何法以達到將來的境界？用不知其然而然的方法嗎？則能否達得到將來的境，便無把握，用嚴格的一定的方法，我們依着牠努力向前作去嗎？則生活自身已不是自然的了！(三)雖然將來能否有此境界，故不可必。但現在如果業已有此自然生活的境界，那我們便無法否認了。不過我們要知道：現在有此種生活，或有其事。但此種生活能否長此保持其現狀，不生動搖，殊是問題。物境之中，果永無變動嗎？無論好大的天災人患，都可以不知其然而然的避免嗎？如果不能，那生活上便免不了非自然的現象之發生。何況現有的自然生活，還是假設的。主張自然生活的人們，如果別有理由，我們固不得知。如無別種理由，則其說實在難通。

第三，信仰的人生觀。主張這種人生觀的人，自然有很充足的理由。並且他的理由，我們也不能隨便否認。人類的欲望，變化如此其多；自然環境，變化又如此其多；社會現象又如此其複雜；我們如果不堅定其意志，確定其心向，不照着一個標準，立下一個信仰，能生活得下去嗎？我們在環境中活動，結果如此其不可究；利害禍福，是很難預測的。我們可以偶因小故，就取消生活嗎？生活

的前途，固很危險，但我們祇有依着信仰，向前走去。所以不論生活則已，要論生活，舍信仰之外，便別無所謂生活。這種主張，很有理由。但我們不相信生活之全部，卽是信仰，我們就事實看去，並找不出全部皆爲信仰之生活。一信仰一實現之後，他信仰未發生之先，生活的本身，或是奮鬭的，或是自然的，固不一定有什麽信仰。主張信仰的人生觀的人們一定曰：我們的信仰如果遲早可以實現，那末生活上當然有無信仰之時期。倘信仰而爲終身不能實現的，那末我們的生活不就是信仰之全部嗎？不過我們要問，終身不能實現之信仰，還可以稱之爲信仰否？終身不能實現之信仰，果有意的不知實現，抑本爲絕對的不能實現？立一信仰，故意不予實現，是爲糊塗。信仰而絕對不能實現，是爲盲從。雖然，我們也承認，有些信仰，好像一萬年後，也不會實現。譬如信仰上帝的，幾時能够實現其信仰，固不可預知。但我們也決不能說信上帝者是爲信仰而信仰。他們之信上帝，實有是相信自己能得福，能得見上帝。倘福也得了，上帝也見了；他們的信仰不就實現了嗎？信仰實現了，新信仰尚未發生，便無信仰了。何得謂生活全部皆是信仰呢？退一步言，信仰如果未實現；然求所以達到實現之種種手段，固非屬於信仰本身之範圍：何得謂人生就祇是信仰呢？

三種人生觀之所由起

這三種人生觀，究竟何由而發生的呢？據我看來，不出下列幾種原因。(一)由於環境之不同，觀察點之不同，遂生出種種不同的假定。環境之現狀有順利的，有不順利的。環境曾賜我們以福利，也曾賜我們以痛苦。環境之變化，有時很合我們的生活，有時却與我們的生活很不相容。我們有時祇看見那順利的，幸福的，適於生活的方面，而不看見其他的一面。有時祇看見那不順利的，痛苦的，不適合我們生活的一面，而不看見其他的一面。看見好的方面者，遂忘記壞的方面。以為環境總是好的，總是與我們相融的，我們無時無刻不在享受牠所賜與的幸福。因此遂主張自然的人生觀，以為生活總是自然的，物我總是調和融合渾而為一的。看見壞的方面者遂忘記好的方面。以為環境祇有壞的一面，祇是危險的，不順利的，痛苦的。我們如要生活，實有無法逃脫牠的壓迫。因此便主張奮鬭的人生觀。以為生活祇是奮鬭，以為奮鬭卽是生活之全部，我們祇好認定奮鬭為生活之目標。如果兩方面都見到了，都未曾忘記；固不至有十分偏於一面的人生觀。但環境之變化是無常的，我們如不立定一個信仰，終究不能生活。因此遂主張信仰的人生觀，(二)雖然觀察環境，固可以產出人生觀。但人生觀之發生，并非單祇由於觀察環境。心理的希望，心理的

趨向，實爲產出人生觀之一大原因。眼見環境之壓迫，困難，然不甘屈服於其下，總思有以征服之。因遂主張奮鬪的人生觀。或雖看見環境之不順利，然因期望順利之心甚切，遂忘掉一切，竟以環境終究是與我融合的，而正式主張自然的人生觀。信仰的人生觀亦未始不是受了期望心的影響而產出。心裏期望生活是有結果的，遂相信生活有結果。心裏果毫無所期望的時候也會立下一定的信仰嗎？信仰果是爲信仰而信仰嗎？不是於信仰之外有所期望嗎？(三)察看環境，固是產出人生觀之一原因。心理的希望或趨向，固也是產出人生觀之一原因。此外還有一個最大的原因。即觀察過去生活之結果，可以促使人生觀成立。人類的生活，無論其爲好爲歹，爲順利爲不順利；都有一定的結果。既有了結果，回頭察看的時候，便生出種種解釋。因謂某種結果好，某種壞；某種有價值，某種無價值。如要得有價值的好結果，似乎努力可以辦到，奮鬪可以辦到，因遂主張奮鬪的人生觀。如要免去無價值的壞結果，似乎努力奮鬪也可以辦到。主張自然生活者則以爲好結果是必然的。我們未曾得到好結果，祇因違反了自然的方向，祇因未順着自然走得。信仰的人生觀也可以由觀察過去生活而產出。因過去結果之無定，遂建立信仰以爲安身立命之所。至於

厭世的人生觀

三種原因雖是產生人生觀之根本原因但不是穩固之人生觀的可靠之根據

厭世的人生觀，差不多完全是由觀察過去生活的結果而產生的，譬於叔本華以爲生活的意志是祗圖伸展的，但迴看過去生活的結果，這意志却有些不能伸展的時候。便因此失望，因此悲哀，遂想到要取消生活。於是取消生活，反變成了他的人生觀！其實我們研究生活的時候，祗要不挾成見，何常找不出意志伸展的時候來。叔本華自已謂意志有時不能伸展，反面卽已默認意志有時伸展了。何得祗據一面，而以取消生活爲人生觀呢？

上述三種原因，固爲產出人生觀之根本原因。但此種根本原因爲一事，我們能否由研究生活之本身，而建立一較爲穩固之人生觀，爲又一事。環境之變化，心理之期望，過去生活之結果，雖皆是與生活相關連之事，但不是生活之本身。我們要規定人生之意義及價值，要建立穩固之人生觀，而不能認淸生活之本身爲何物，那末總免不了瞎揣，總免不了武斷。譬如我們要規定桌子的用途，而不問桌子爲木作的，抑爲紙糊的，非瞎揣而何？

我們現在已經知道幾種不穩固之人生觀了；又知道此種人生觀的原因，不足以爲穩固之人生觀的根據。現在我們且進而研究幾種另外的主張。這幾種主張，可以說是鑒於上述的幾種

以科學生活代自然生活

人生觀之不完全而發的。主張的人，以爲我們已有的人生觀，無一個適合的。而我們却非有一個最適合的不可。於是就現有者加以斟酌，加以改變，而重新提出。

這些主張中間，最顯著的，就是『以科學代自然』之說。主張這說的人，以爲現在是物競天擇的時候。自然的生活，物我渾融的生活，不知其然而然的生活，無所爲而爲的生活，是不足以圖存的。如欲圖存，一面須盡力將自然的生活屏棄；一面盡力採取科學的，物我奮鬬的，知其然而然的，有所爲而爲的生活。自然的生活，是我與物調和的生活，我與物相遊樂的生活。於今不然了，不能調和了，不能遊樂了。科學的生活，是以我御物的生活，我與物相競爭的生活。我們於今祇有與物界競爭，與物界奮鬬，乃可以圖存。這種以科學代自然的主張，最明顯的表示，就在主張吸取西洋文明，排斥中國舊有的文明。現在國內一般熱心的少年，莫不以爲中國固有的文明，是一種與自然相周旋的文明。所以中國人的生活，也就是一種與自然相周旋，不能圖存的生活。我們如要保全生活，祇有擯除自然的惰性生活，盡量吸取西洋奮勇的克服自然的科學生活。這個主張的動機未嘗不好，祇可惜事實上未必盡如所言。（一）所謂自然的生活，究竟是指什麽？指營生的種種

工具，種種方法而言嗎？我們固未見得所有的工具都是自然的，所有的方法都是自然的。譬如農人的生活，大家都以為是再自然沒有了。但農人所用的那張犂是上帝替他們作的嗎？他們所播的種，是上帝替他們撒下的嗎？我們祇可以說他們的工具，方法不精良，不中用；萬不能說他們這些工具和方法是自然的，是不期然而然的。然則自然生活，或者是指那生活的情狀而言。譬如肚子餓了，有飯吃，便吃起來；吃飽了，很快樂，便快樂起來。這種情狀，確是很自然的。但這種自然，是不應當有的嗎？有飯吃的時候，還要餓才好嗎？快樂的時候，硬要哭才好嗎？主張以科學代自然者或曰：自然生活，不是屈服自然的，是屈服於自然的（明達如梁任公先生亦有此儱侗之言）。但我們就事實上看，并不見得這樣。我們知道農人所耕之田，每年須翻轉一次；我國農人的田，每年的確翻轉了；並且以後年年還要是這樣翻轉呢！這不是克服自然嗎？我們祇可說他們克服自然的能力不高，克服自然以後，所生的結果大小；却萬不能說他們不克服自然。(二)所謂西洋的科學生活，或奮鬬生活又何所指。指電機火車，輪船……嗎？但這祇是些營生的工具，並非生活之本身。謂西洋人居高樓，開跳舞會為奮鬬嗎？無論何人，也不得承認。不特不承認，且必曰，這是再自然沒

以東方的自然生活代替西方的奮鬪生活

有的了。謂克服自然爲奮鬪嗎？但克服自然是人類所共有的事。(三)主張以科學生活代自然生活者，以西洋生活代中國生活者，究怎樣代法？泥指拔去中國生活，搬進西洋生活嗎？那末西洋人那種高樓大廈是不可住的。因爲一住了，就太自然了！指利用他們的電機火車嗎？那却祇是竊取他們那精良的工具代我們那不精良的，並非取他們的生活代我們的生活。學他們的克服自然嗎？我們却早已在這裏『克』，祇是沒有他們那樣能幹。以後祇有加勁的『克』萬不能說自己停工！這樣看來，所謂以科學生活代自然生活之說，不是不通，便是儱侗。

與上說正相反對的，又有一種驚人的議論。以爲現在西洋的物質文明正要轉成東洋的精神文明了。西洋的奮鬪生活，正在轉入東洋的自然生活。發這種議論的，可分爲兩派：一派爲主張改變人生的，一派爲說明現在實事的。說明事實的，以爲現在西洋文明快要破產了，西洋人已爲奮鬪的，克服自然的生活所疲困了。西洋人大有投入東洋自然的藝術的生活之傾向。爲此說者；多是一些替東洋文明捧角的人！其他一派主張變更生活方向的，則以爲西洋人那種奮鬪生活，實在到了痛苦萬分的時候。大家都已不能堪了。欲圖拯救，非直截的投入東洋藝術生活不可。前

以美育代宗教

一派人，現在很多。他們把那一偏之見，說得津津有味，大有『欲救西洋，舍我其誰』之概。我們固甚希望東洋文明有揚眉吐氣之日。但我們對於那稱道東洋生活，太息西洋生活的人們，要問一句：東方人的生活果是自然的否？果是藝術的否？也曾奮鬭過沒有？現在是否正在奮鬭？西方人的生活，果祇是奮鬭否？也曾過過自然安閒的日子否？西方人有投向東方生活之傾向從那裏看出？謂有些學者在那兒鼓吹自然生活嗎？鼓吹精神生活嗎？其實這樣鼓吹的人，早先何常沒有？我們可以說西洋人早先過的是東方生活，現在才墮入這倒霉的奮鬭生活嗎？其次對於主張轉向東方生活的人，我們也要問一句：所謂轉向，究竟怎樣轉法？怎樣向法？停止自己的生活來學東方人呢，還是修改自己生活上之缺點，便叫做過東方生活？如果是前者，那祇是將一個西方人變成一個東方人。如果是後者，那祇是自己生活上之進步。生活上有了進步，就叫做轉向東方嗎？然則東方人自己生活有了進步，又是轉向什麼？

最後還有一說，即是『以美育代宗教』之說。這說倡自蔡孑民先生。蔡先生是提倡美育的極先鋒。他以為人生的方向，是要由差別界達到自由平等之實體界。美術的功效在化除差別界，引

人趨入實體界；故最適於人生。這樣說來，固好極了。但對於『代宗教』三字，我們便有點懷疑。(一)宗教這件事，在生活上是否為根本的？如果是根本的，可否用一件與他本身不相同的東西來代替？(二)宗教的成分，就蔡先生『以美育代宗教』的原文看，好像就是表面的儀式與裏面的信仰兩者。然則以美育代宗教，還是以美育代替表面的儀式呢，抑代裏面的信仰呢？(三)蔡先生好像是以美育代宗教儀式的。至於信仰，則主張以哲學的信仰來代替。然則為何不說以美育代宗教儀式，以哲學信仰代宗教信仰呢？(四)哲學信仰與宗教信仰固都是信仰。以哲學的來代替宗教的，祇是改良信仰。至於信仰這件事，在生活上還是根本的。由這種種方面看來，蔡先生的『以美育代宗教』之說，似有加以明白敘述之必要。

生活上各方面併合之主張

以科學代自然之說，既不圓滿；以自然代奮鬬之說，又很難通；以美育代宗教之說，也不明瞭。然而主張的人，仍是各自極力的主張。但這幾種主張，都祇注重生活的一面。此外還有些主張并重生活之各方面的。這些主張，把生活上一些不同的方面拼在一塊，我們可以總稱之為生活上各方面拼合之主張。(一)中西參將。現在有許多憂時之士，以為中國現時實在貧弱極了。如果欲

圖強，非採倣西洋的科學不可。然同時又怕中國自己也有些妙品，舍不得拋棄。於是中國的也保存，西洋的也採倣，竟成一種中西參將的辦法。(二)與此說最相近的，莫如梁漱溟先生的主張，梁先生是極有主張的人，生活的各方面，也看得極透澈。他說現在我們應當把中國固有的孔子的態度重新拿出。然同時却非盡量輸入西洋的科學不可。中國固有的人生態度，在他看來，是物我調和融洽的，我與自然相遊樂的。是理智運用直覺的。西洋的人生態度是意欲向前追逐的，直覺運用理智的。兩方面是否如此，暫且不說。就令如此，然兩者既有如此的不同，果如何可以並立呢？理智運用直覺的態度和直覺的運用理智的態度拼在一塊，果成一種什麼現象？用什麼運用什麼？二者拼合之必要，梁先生說及了；拼合的手續，却未說及！(三)科學的藝術化。主張這說的人，有兩個動機。一方面以為科學是很重要的，不可少的。然同時又說科學太乾燥了，太偏於理智一面了。於是主張科學藝術化。但科學的藝術化幾個字，很是難懂。所謂科學的藝術化，是要將科學化成藝術呢，還是要將科學與藝術合而為一呢？如果要將科學化成藝術，那末未化成之先，便祇有科學。既化成之後，便祇有藝術。果如何化法且不提。縱令能夠化，那與前所述的以自然代科學之

說又何異呢？如果要將科學與藝術合而爲一；那末既合成之後，科學既不成其爲科學，藝術復不成其爲藝術了。那究竟是一種什麼情形呢？很待說明。(四)科學藝術信仰三者平均發展。這說表面看來，似乎很完全了。科學藝術信仰三者，都是生活上所有事。我們現在毫不偏袒，三者並重，不很好嗎？但並重此三者爲一事，此三者能否同時拼合在一塊爲又一事。我們知道此三事的性質，彼此是截然不同的。要強而拼合，用什麼方法可以做到？單祇不加偏袒，取一種折衷的辦法，並重三者那不算事。三者能否並重，應並重否，很是問題。科學與宗教相容否，很是問題。藝術與科學相容否，很是問題。由此看來，中西參將之說，並未深究中西兩方之內容；祇爲急於致用，故主張中西參將。重新拿出孔子態度，同時盡量輸入西洋科學之說，對於中西兩方之觀察，好像很透徹。並且輸入科學之必要，也說了很多。但既說兩方態度根本不同，復要使他們合併，果做得到嗎？方法如何？均未提及。至於科學藝術化的說法，更是難懂，前已說過了。最後科學藝術信仰三者並重之說，也不能言之成理。我們知道科學與藝術是相反的，信仰與科學也是不同的。要把三者同樣注重有什麼理由？近有人主張溝通文藝與科學；又有人主張溝通科學與宗教。其實科學是什麼？藝術

心理上知情意三方面

是什麼？宗教是什麼？彼此果有溝通的可能嗎？所謂溝通，究是什麼意思？都應有明白的答覆。

有人說科學是屬於理智的，藝術是屬於情感的，信仰是屬於意志的。然則我們要明白上述各種拼合的主張是否合理，要明白並重科學藝術，宗教是否合理，首先便要問心理上之所謂知情意三者，究竟有沒有。普通研究心理的人，都以為心理上有三個不相同的方面。這三個方面，並立於心中。彼此有極明顯的區別。知有知的特點，情有情的特點，意有意的特點。譬如有花於此，初見之知其為花，此屬於知的作用。久看之後，覺得非常愉快，非常愛惜，此屬於情的作用。既愛之，便要向前伸手折下，此種要向前之心理，乃意的作用。普通一般的心理學，差不多都是這樣講。把這三種作用，看作心理的三種根本原素。雖然心理上知情意的三種作用，我們也承認。但這三者是否為一心的三個方面，是否為心理的三種根本原素，是否並立於一心，我們便不懂了。我們就事實看，祇看見我們的心理有時顯出一種特殊情形；這種情形，說他是知也好。有時情形又不同，說他是情也可。有時更顯出一種不同的情形，說他是意也可。但這並不是說一個心理之內，有三種根本不同的原素。更不是說三種根本不同的原素，並立於一心之內。這三種情形，彼此雖然不同，

知情意爲一個心理流行之時所經過的三種情狀

雖然可以識別，但實際上祇是一個分不開的心理，變化流行時，所經過的三種情狀。說一個心理，包括三種原素，與說一個心理經過三種情狀，意義很是不同。前者是講實體，後者是講情狀。前者是講實體的並立，後者是講情狀的變化。前者是講幾種本質的拼合，後者是講幾種情狀的繼續。拼合是說方面，繼續是說先後。彼謂知情意爲並立的三種原素者，亦曾察及實事否？知情意如果是三個方面，那末當理智作用當權的時候，尚祇是心理的一個方面當權。其餘的情感方面，意志方面，同時便可以別營私事。爲何就事實看去，理智當權的時候，就祇有理智自己可以用事，情感意志都絕對的退休呢？情感用事的時候，爲何理智和意志都退休呢？意志用事的時候，爲何情感理智都退休呢？主張三方面並立者或可曰，心理的三方面，并非不可同時用事，不過有時一方面較爲顯著罷了。譬如有人於此，深信私有財產制可以廢除，這便是意志作用。他既這樣信，同時便想法子去實現他的信仰；想法子不是理智作用嗎？法子想好了，私產制廢除了，他便十分快樂；快樂不是情感作用嗎？爲何說三方面同時不可各營私事呢？不過我們仍不致爲這些話所迷惑。我們還要問：此人想法子的時候，果是全副精神在那裏想呢，還是祇以一部分精神想，留下一部分

哲學上幾種偏於一面的主張

兼營信仰作用？如果是全副精神在那裏想，那末當他想的時候，他那意志作用，便暫時間斷了。如果是一部分精神在那裏想，他一部分精神，同時在那裏營信仰作用，那末這兩者同時並立的情形，究竟是怎樣的？至於快樂的時候，當然是情感用事的時候。但此人快樂的時候，便是他的信仰實現的時候，便是他那意志作用宣布停工的時候。何得說他的情感與意志同時並營兩事呢？

現在我們知道心理上并沒有什麽知情意三種不同的原素了。更沒有什麽同時並立於一處的三種不同的原素。我們祇知道心理變化流行的時候，曾偶爾經過所謂知情意的幾種情狀。但這幾種情狀，祇是先後繼續的，絕不是並立拼合的。然則前述屬於知的科學，屬於情的藝術，屬於意的信仰，又如何可以同時並重，如何可以同時拼合在一塊呢？

雖然心理上之所謂三種原素，我們固不承認。但在時間上所經過的，有三種不同的情狀，我們卻不可不承認。因爲觀察實際的時候，於心理所經過的諸種情狀中，我們硬可以看出知情意這三種特別的情狀。反對三種原素爲一事，承認三種情狀爲一事。然而在哲學上，却有些主張；承認一種情狀，便忽略其他的情狀。以爲所現出的那種情狀，便是獨一無二的，便可以籠罩生活的

柏格森

全部。殊不知各種情狀，可以隨時出現，可以隨時互易。譬如柏格森氏，(H. Bergson)便是偏重一種情狀的。他以為生活祇是生命向前奔流。生活的根本狀態，為物我渾融的，為絕對自由的。理智作用，祇是後起的，解決困難的手段。理智的我，是站在物以外的，與物對立的。至於根本的我，乃直覺的，與物渾融為一體的。柏氏的觀察，再精透沒有了。物我渾融的狀態，本是生活一種根本狀態，但承認了這一種根本狀態，而不承認他種可以有的狀態為根本的，那卻不可。且物我渾融的狀態，可以保其永久渾融，絕不發生動搖嗎？倘一旦動搖，墮入理智用事的，物我對立的狀態。那時我們便說生活不成其為生活了嗎？雖然，物我對立的狀態，固不及物我渾融的狀態。但渾融的有時動搖，對立的有時絕對的不能免哩！研究柏格森的人，幸毋以柏格森發現了一個物我渾融的狀態，便否認他種狀態。

歐根

與柏氏不同的有德國的歐根氏。(R. Euken)。歐氏以為我們生活於此物質的，差別的，受時間支配的現前世界之中，萬不能滿足。於此世界之外，我們有一個新的，精神的，無差別的，不受時間支配的永久世界。我們的生活，是要努力的跳出此現前的物質世界，而達到永久的精神世界。歐氏依此種論理，便努力的提倡他之所謂精神生活。歐氏雖然承認，要達到永

杜威

久的精神界，卻非從此現前的物質界出發不可。物質界的存在，是不能否認的。但生活的最高價值，卻祇在精神界。歐氏此種主張，我們或未十分領會其精義。我們現在且祇問一問：（一）永久的精神界，何時是達到的時候？何人可以達到？（二）未達到之先，所過的生活，是生活否？如不是生活，那末未曾過過生活的人正多哩！（三）如果在此現前的物質界奮鬥，也有相當的價值，那末生活的價值，便不是單在精神界了。那末這現前的物質界與永久的精神界，其價值不同的標準又在那裏呢？柏氏歐氏之外，現在最能令普通人滿意的哲學家，杜威(J. Dewen)要算是一個了。杜威說：生活即是經驗，經驗即是應付環境。應付環境，在我們看來，也祇是物我渾融，與物我對立兩種情狀的交替。渾融之局動搖或破裂，對立之局便起而繼之。所謂奮鬥，所謂解決問題，便因之而起。奮鬥成功了，問題解決了，物我便又渾融起來了。應付環境，如果不這樣分別說明，最易致誤，最易誤認奮鬥為生活之全部，最易誤認解決困難為生活的全部。杜氏常常說生活即應付環境，應付環境在解決困難；又常說教育在養成學生解決問題的態度，幸喜得他尚未輕視感情一面，尚未輕視福利一面！然而有件最奇怪的事。羅素(B. Russell)講純理哲學時，專重理智；講實踐哲學

時，尊重感情：杜氏覺說羅氏的態度為不一貫！覺說不知羅氏實踐哲學，受了純理哲學那一方面的影響！其實羅氏不獨有時尊重理智，有時尊重感情哩，他也會講一講什麼自由人的信仰哩！他一個人果不應當時而重理智，時而重感情，時而講信仰嗎？我則以為這正是羅氏的長處。講純理哲學時，本是我從物裏面跳出來的時候；本是物我對立，行動停止專用理智來靜察的時候。講實踐哲學時，本是打算從物外跳入物裏去活動的時候，本是理智停工，感情暢發的時候。一時感情用事，一時理智用事，本是生活上應有的情狀；何謂不一貫？一個人終其身祇有理智，或祇有感情，或祇有信仰；就叫做一貫了嗎？世上有這樣一貫的人嗎？最近梁漱溟先生因要肯定中國人的生活是一貫的；被胡適之先生找出了幾個例外，便沒話答覆了！

沒有正當人生的主張之原因

上述各種關於人生的主張，無一合理者，無一能使我們滿意者，其原因究在那裏？為什麼竟沒有一個合理的關於人生的主張？綜括起來，大概不出下列幾種原因：(一)生活全體的真相未明。我們曾敘說過了，生活是根本。對於人生要有所主張，首先要明白生活是什麼。生活的真相尚未明白，那能有正當的關於人生的主張？譬如有桌子於此，倘不知牠是紙作的還是木作的，就要

斷定他可以用一萬年，不是笑話嗎？(二)研究生活之困難。生活之眞相不明，幷非偶然的，實在是因生活之本身不易研究。當生物學心理學未成立的時候，要研究生活簡直是無處可以下手。生物學，心理學，社會學既已成立之後，但要用來研究生活，也不容易。而生活之本身卻非應用這些科學，實在不能研究。要應用這些科學既很爲難，故生活之眞相，總是不易明白。(三)主張某種生活者不到生活本身上去找各種問題之位置。生活之眞相既未明白，一般研究人生問題者，遂以爲人生的主張，與生活的本身，沒有關係。於是遇着與生活有關的問題；或非研究生活本身不能解決的問題，均一意妄加解決。所以有好多問題表面雖似解決了，實則幷未解決。因此有好多人生的主張，表面雖似確定可靠了，實則幷不可靠。(四)缺乏科學的研究態度主張某種人生觀者，雖然有時也從研究生活本身下手。但方法不精，態度不公平；不肯從生活本身上詳加分析。立一言不問與事實符合與否。祇要心理怎樣想口理便怎樣說。所以定出來的人生觀，總是不穩的，儱侗的。(五)眼前問題之壓迫。生活之本身未了解，以先本不應有什麼主張，不應對於生活妄下斷定。但眼前問題太多了，太關重要了，逼迫得人們不能不草草率率的定下一種人生的主張。譬如

中國貧弱了，就主張中西參將，歐西人生太機械了，便主張以中國的自然生活，救西洋的機械生活。(十六)爲功利觀念所纏，人們在消極方面既被問題壓得不堪了，在積極方面，功利觀念便異常發達，以爲一有主張，一有定向便可以致効，便是萬應靈丹，無病不可治。今日許多青年，開口人生觀，閉口人生觀，好像各人都把生活本身看透了，都眞正有一定的人生觀了！其實何常有正眞人生觀，不過大家說來湊一湊熱鬧罷了。

我研究生活的態度

現在我們不可再蹈前此的錯誤了。不可儱侗含胡把什麼人生觀毅然決然的提出。我們且先把生活本身弄個明白。要達到這個目的，要研究生活的本身，要明白生活的眞相，不可不一反前此錯誤的方法。我們研究生活，所持的態度如下：(一)祇圖闡明生活的本身，不急於立什麼人生觀。人生觀是後起的，生活是根本的。生活的眞相不明，人生觀不可輕於立下。(二)依據科學方法，分析事實；不輕率提出什麼主張。一本無所爲而爲的精神，客觀的態度，探究事實的眞相；成見武斷，務排除盡淨。(三)以生物的及心理的事實爲中心。本欲研究生活，而離開生活體，憑空來議論，那祇是說笑話。眞要研究生活，是絕對不能離開生活體的；是絕對不可輕視生物的及心理事

實的。

第二章 自我與環境分立

安寧平順的生活，我與物渾融爲一的生活，我與自然相遊樂的生活，一定是人人所歡迎的。無所爲而爲的生活，不知其然而然的生活，更是人人所歡迎的。然歡迎此種生活爲一事，生活是否永久如此爲又一事。我們就事實看去，此種生活，固是人人所常常遇着的，然生活上之困難及問題，也是人人所遇着的。譬如一國的元首，統治一國，即是他的生活。一旦內亂起了，外患來了。要止內亂既無善策；要防外患，又無兵力。這時說他那生活上沒有問題，實在沒有人相信。我們或者可以說，統治一國，其事太大；太困難，故發生問題。若處置小事，一定沒有什麼問題。然事實上卻不如此。處理小事時，也常常遇着問題。譬如我此時正在提筆寫字，事情可算小極了。似乎不會遇着什麼問題。不過假使我的筆頭從筆桿上落下來了，紙也糊壞了一大塊，字也不能寫了；然同時要寫的欲望，卻是很高。這時我不遇着了一個問題嗎？這樣說來，處置大事或小事，難事或易事，都有遇着問題的時候。但在這些情形之下，問題之所以爲問題，完全由於自我對於所處之事，負有責

任，故偶然的困難，便都成了問題。假使爲元首者，不負統治一國之責，祇以膺有元首的地位爲目的，那末所謂內亂外患，在他都不成問題了。不過這裏我們要分辨清楚：不負統治之責爲一事，有無他種責任爲又一事。不負統治之責，內憂外患，在彼看來，當然不成問題。然彼固以膺有元首地位爲目的者。倘這個地位發生了動搖，在彼看來也不成問題嗎？再就寫字一例而言。我提筆寫字之時，筆頭落了，紙弄壞了，即成爲問題者，固祇因我要寫完這篇文章。倘我沒有這個念頭在心，那末筆落紙壞，在我便不成問題了。但我沒有這個念頭的時候，不打算寫成此文的時候，果絕無他種目的嗎？絕無他種目的，爲何提筆來寫？果有他種目的，則筆脫了，紙壞了，自成問題。或曰，我之寫字，倘祇以游戲爲事，那末筆脫紙壞，便絕對不會成問題。但事實上卻不然。游戲時所遇之問題，正與處理實際事務時所遇之問題相等。

游戲與工作

游戲的活動，與實際的活動固不相同。游戲活動之目的，即在活動之本身。若實際活動之目的，則在本身以外。譬如小孩之拋球，目的即在拋球。拋球以外，固不望別有所成就。若成人之工作則大不然。譬如有木工於此，要起一所房子。起房子之「起，」固不是彼的目的。彼的目的，乃在起

游戲方面之問題

好一所房子。雖然目的之在活動的本身，與在活動以外，固很不同；然其同爲有目的則是一樣。故實際的活動常常遇着問題，游戲的活動，亦復常常遇着問題。譬如小孩之升放風箏，固是絕對的以游戲爲事。然他所遇的問題，却非常的多。繩子斷了，是一問題；風箏壞了，又是一問題。風太大了，是一問題；風太小了，又是一問題。如此一件游戲的事，問題且如此其多！雖然此等問題之所以爲問題，或因小孩感情太強，不會忍耐。若成人游戲時，決不至有很多的問題發生。但事實却與我們所料想的相反。有成人一輩於此，相約結隊出遊。或到郊外散步，或到林中射獵，或到江濱游泳。然都是絕對以娛樂爲目的的。但目的雖在娛樂，問題却不因此而不發生。到郊外散步吧，偶遇天雨，各人均未帶雨具，則問題便來了。到林中去射獵吧，所帶的鎗，均放不響，則問題又來了。到江濱去游泳吧，水浪太大，則問題又來了。假使你要游泳，我要射獵；或你要到甲處游泳，而我因未到過乙處，必要到乙處去游泳，則問題更是層出不窮哩！我們能說成人忍耐力強，遊戲時不遇問題嗎？

然則我們的生活，不論其爲實踐的，或遊戲的，問題之發生，總是不能免的。不問實踐的性質如何，不問遊戲的性質如何，問題之發生，總是不能免的。綜而言之，不論在何種情形之下，不論在

何種時限之內，不論對於何人問題之發生，總是不能免的。時限不同，情形不同，自我不同，然而發生問題之事實總是一樣。然則當問題發生時，我們的生活的情狀究竟是怎樣的？分析起來，有什麼特點？

無問題時生活之情狀

要明白問題發生時生活之情狀為何，不可不首先弄清無問題時生活之情狀。無問題時生活之情狀，究是怎樣？簡單答來，即是無問題。然則何由而後可以無問題呢？假使環境很不順利也無問題嗎？假使自我的心向無一定，也無問題嗎？自我的心向與行動的方向不一致時，也無問題嗎？行動與環境不相應時，也無問題嗎？我們從事實上觀察，知道生活之所以無問題，有下列幾個特點。(一)環境順適，安定，常呈一種熟習，親近之現象；與自我渾融為一體。自我在此中活動，途途是路，處處可通。順順利利，穩穩當當。這裏是親近熟習的，那裏也是親近熟習的。渾渾融融，毫無分別；與我和合，渾而為一。(二)心理的趨向與身體的行動渾而為一。我在環境中一動作一舉止，都是出乎自然。我這樣動作，并非我心裏想了，要這樣動作；祇是不知其然而然的這樣動作。動作就動作，停止就停止。這樣動就這樣動，那樣動就那樣動。心裏并無安排，并無打算。并非要如此，祇是

心向環境身體的動作渾然一體

動作的時候，自然如此。并非要不如彼，祇是動作的時候，自然不如彼。心裏無所於為，而無所不為。無所於合法，而無不合法。行動就是心向，心向就是行動。分而言之，固有所謂心向與行動。實則并無什麼心向與行動之分。祇是一個動作自發自收的在那裏流轉。(三)這個動作的本身既無心向與行動之分；同時復與環境和合融洽，渾為一體。動作的方向，與環境的方向，恰是一致。如此的環境當前，便發出如此的動作；如此的動作，便不期然而然的與環境調和融洽。環境與動作，此時祇是兩個空名詞。實際上動作與環境已渾然一體了。嚴格的說來無問題時生活之情狀，祇是渾然的一個動作。既無所謂自我，又無所謂環境。既無所謂心理的趨向，又無所謂身體的行動，環境，身體，心理，在旁觀者看來，自然可以一件一件的分辨清楚；然在生活者自己立言，則已溶成一體了。就是溶成一體了的這渾然的動作，生活者自己，亦復莫明其妙。祇有我們旁觀的人，可以勉強推想說有此一事。

生活上之震動

無問題時，生活之情狀，是如此的。問題發生時生活之情狀，則大不如此。最初最易看出之特徵，即是生活上發生震動。此種震動，可分別敘述如下。(一)環境現出變相。無問題時，環境是不能

環境與自我之衝突

識別的；因其已與自我渾而爲一。問題發生時，則突然現出新奇變異之狀態，峙立於自我之外。此時自我雖仍舊向前動作，但不如前此之不期然而然的動作了。反之乃期然而後然的動作了。環境前此爲順適的，此時好像有不順適者在。前此爲安定的，此時好像有不安定者在。前此爲親近熟習的，此時好像有不親近熟習者在。前此爲不可識別，此時好像可以識別了。前此我，本不打算要識別環境，此時好像要識別牠了。因環境呈出這種變相，前此渾然一體的動作，現在并不見得渾然一體了。(二)心向出現，而趨向不定。無問題時，心向已與身體的行動合而爲一了。并無所謂心向，更無所謂不定的趨向。問題發生時，心理的趨向，乃由身體的行動中跳出。對於環境吧，心理好像要出而加以判別。對於行動吧，心理也像要出而加以主持。前此動作，祗是動作，并未安排動作，現在則好像有安排了。前此并無打算，現在則好像要打算了。(三)環境心向，行動三者分顯。環境既已呈出異狀了，心向既已由行動中跳出了，行動也不自然了，於是三者乃由渾然而分顯。三者分顯，生活乃大受震動。生活受震動，是爲問題發生時第一種顯而易見的情狀。

單祇震動，固是小事。但三者分顯之後，自我與環境便衝突起來。然則究何由而發生衝突呢？

不外下之數因。(一)由於環境之障礙。生活受震動時，環境即呈異狀，顯現於自我之前。倘祇顯現於自我之前，不予自我以何種打擊，固無什麼問題。但環境顯出異狀之後，即予自我以障礙。原爲處處可通之環境，現在處處不可通了。原爲處處順利之環境，現在不順利了。原爲最適於自我活動之環境，現在不適合了。不可通，不順利，不適合，故行動處處爲牠所阻。(二)倘環境發生了障礙，自我即停止活動，固仍可以無問題。但自我之活動，并不肯因障礙而停止。反而進行甚力，向前奮勉。環境順利之時，祇是和緩的進行；現在因環境不順利，和緩的進行爲不可能，於是激而發生奮鬬的進行。愈受阻礙，愈奮勉前進。愈奮勉前進，所遇之阻礙愈多。阻礙甚多，前進甚力，自我與環境之衝突乃愈逼而愈緊。因環境之障礙，自我之奮勉向前，遂釀成物我之間激烈的衝突。是種衝突，乃問題發生時，生活上所呈的，第二種顯而易見的情狀。

自我與環境衝突之時，自我如果能佔勝利，固仍無問題。不幸衝突之時，雖偶得勝利，但失敗總居多數。我們講到這裏，又遇着一個問題。所謂失敗，究用什麼方法可以證明？何由知道某種行動爲失敗？某種行動爲不失敗？要問何由知道行爲的失敗，且先研究何由認識行爲的成功？這樣

怎樣知道行動成了功

較爲易入問題之中心。關於認識行爲的成功一問題，普通一般人有一個最大的誤會：即誤以成功的行動之特徵，爲識別成功的行動之方法。實則怎樣認識成功的行動爲一事，何爲成功的行動爲又一事。我們現在祇問怎樣知道行動成了功，沒有失敗。不問何者叫作成功，不叫作失敗。行動成了功，我們究竟怎樣知道的呢？我們且不高談學理，專就事實觀察，看成功是如何認識的。有小孩於此，手執皮球拋着。球也好，拋的地方也好，自己的手法也好，精力也好。拋時很是順利，祇是一五一十的往下數着。這可算是他那拋球的行動成功了。他何由知道他成功了？大概說來，我們一定會說這是由於小孩的知識經驗判斷力等等所認識出來的。其實大不然。小孩拋球的行動成功時，他自己并不判斷，并不推論，并不說他已成了功。他祇是得意，他祇是爽快，祇是心裏滿足，祇是洋洋焉有喜色。爲什麼得意，爽快，心裏滿足，而有喜色？他自己簡直莫明其妙。祇是如此，并未想到爲什麼如此。這種得意洋洋的情形，祇要行動成功時，便不期然而然的現出。這種情形，正像什麼「行其所無事」的狀態。正像「心裏不着一些子」的狀態。我們若勉強名牠爲直覺的狀態，亦無不可。要問自我的行動有無成功，是否成功；恆視自我的生活上有無此種得意洋洋的狀態，有

怎樣知道行動失敗了

無此種「不着一些子」的狀態以爲斷。有人說，認識行動之成功，是由於我們理智的判斷。那知道事實上幷不是那樣。我們那成功的符號，祇是生活上的那種得意的狀態。反之，失敗的行動，又是怎樣認明的呢？我們何由知道我們失敗了呢？專信理智的人一定說，是由我們的理智判定的。實則不然。我們行動失敗的時候，理智幷不對我們宣布說我們的行動如何叫作失敗。我們之所以認識行動的失敗，也祇是由於生活上的一種特別情狀。且仍以小孩拋球爲例。小孩拋球的時候，忽然球壞了，球場也忽然糟了，不適於拋球了，自己的手法也忽然不準了。然而拋球的精神，仍向前奮進不止。由是一面要拋球，一面拋不得，遂致拋球的行動失敗。這種失敗，何由而知道的呢？謂由理智從結果上判別出來的嗎？拋球的行動無論成功與失敗，均沒有什麼結果，理智固無所施其判斷。且理智從不於失敗之時，出而下判斷。反之從事實上看去，小孩拋球失敗的時候，他祇是不高興，不爽快，不得意。很是無所措的樣子：哭也不是，叫也不是。你以理喻他，他也是這樣不得意的；你以好言勸慰他，他也是這樣不得意的。雖然我們也知道，理智終久是要出來判斷的；但剛失敗時，理智固無所施其判斷。此時小孩行動失敗的符號，祇是他那生活上那種不得意，不自在的

問題發生以後生活所經過的三種顯著情狀

情狀。并不是理智從背後跳出來，說他失敗了。這種不得意，不自在的情狀，就是得意自在的情狀之對面。不得意到極點，不自在到極點，便是失敗到極點。此種極不得意不自在的情狀，是問題發生時生活上所有的第三種顯而易見的情狀。

問題發生時，生活上最初所有的情狀，爲自我方面之心向和行動，與對面的環境分顯獨立。再緊一步，爲第二種情狀，爲自我與環境之衝突。最後最緊迫的情狀，爲主觀方面的不得意，痛苦，難堪。我們的生活一遇了問題便要經過這三種由和緩而緊迫的情狀。譬如我此時以全副精神在這裏寫字，這寫字便是我此時的生活。問題未發生時，我之所以爲我，紙之所以爲紙，筆之所以爲筆，墨之所以爲墨，我都不知道。卽連寫的這個動作，我也莫明其妙。在旁觀者固是明其妙；但我自己是莫明其妙的在那裏動。此時我的生活，祇是物我渾融一體向前流動。一到問題發生了，此種渾融流行的狀態，便動搖起來了。譬如忽然筆不好寫了，於是紙墨等便件件分明顯於我之前。行動也不自然了，我也現出很不安的樣子。但奮勇向前的精神仍未稍殺。工具雖不好，我還是要寫。我愈要寫，工具愈見得不好了。因此便顯出物我衝突之狀。最後行動失敗，自我便覺不自在，痛

苦，難堪。

生活的轉變

行動失敗了，我們矯轉說沒有失敗可以嗎？自我覺得痛苦難堪的時候，矯轉說不痛苦，不難堪可以嗎？如果不可以，又怎樣辦呢？幸而生活自己能轉濟。到了此時，便自然而然的轉入另一種情狀。這種新情狀，我們研究生活的人看來，可算是改善牠自己以前那段不自在，痛苦，難堪的情狀的。但我們不能因牠可以改善前一段生活，便說牠自身不是生活。因爲痛苦是不能免的，解除痛苦，也是自然的傾向。我們不能說有痛苦的生活爲生活，解除痛苦的生活就不是生活。因爲那樣一來，生活便有斷續了，那還算生活嗎？生活自身是繼續不斷的；我們祗能說無痛苦時爲一種情狀，有痛苦時爲又一種情狀，要解除痛苦時爲又一種情狀。我們現在且來研究這種解除痛苦的生活。這種生活是理智與環境對立的，身體的行動退到第二位去了。換句話說，這種生活，可以說是思想的狀態。思想的狀態，也可以分作幾步講。我們且首先來講思想發生時之狀態，或思想之發生。

思想之發生由於環境之偶然的啟示

思想究何由而發生的呢？我們不能不說是由於環境之偶然的啓示。當我們行動失敗的時候，自我很覺痛苦難堪。正當痛苦的時候，環境中某一部分，偶爾觸着自我，能使自我的痛苦立

思想第一種責任在限制行動

刻減輕。并使自我不知不覺的留戀那一部分。這種偶然的事實，我們且叫牠作環境之偶然的啟示。譬如有小孩於此，正在升放風箏。但放了很久，總放不起；便大不得意，心裏好像痛苦難堪的樣子。忽然看見另外一個小孩在地面的高處放起來了，這小孩自己便急忙跑到高處去放，果然好些。於是他很留意「高處放得起些」的這個事實。他自己的痛苦也不知不覺的減少了許多。這個啟示，對於自我，可算是有兩個很明顯的影響：(一)引誘自我留意這個啟示的本身。(二)減輕自我的痛苦。當痛苦減輕時，自我的那種「留意」便是思想的雛形。由此看來，思想的發生，完全是由於環境之偶然的啟示。由此偶然的啟示，便釀成一個思想的雛形。

這種思想的雛形既經成立之後，對於行動有什麼影響呢？有些人說，思想是指導行動的。這話，泛泛說來，本是不錯。不過我們要注意說這話的「時候」。如果思想剛才發生的時候，剛成一個引子的時候，我們便說牠有指導行動的能力，那是錯了的。就事實上看來，思想最初第一種責任，并不是積極的指導行動，乃消極的限制行動。當自我與環境衝突的時候，行動失敗或出軌的時候，心裏感着痛苦不安的時候；生活并未停止，奮勇向前的精神，并未稍殺。所以此時的行動，也

是依奮進行。雖然失敗，雖然出軌，但并未停頓，不過是無所成就致使自我痛苦而已。直至思想的離形出現，便首先宣告停止身體的行動。但生活之所以爲生活，原祗是一種一往直前的奮力。表現此種奮力的，就是身體的行動。現在身體的行動，如果停止了，那不是生活停止了嗎？不然。原來宣布停止身體行動的，并不是第三者，乃是思想。思想也是行動，也是代表一往直前的奮力的。不過身體的行動是顯而易見的，思想的行動，是隱而不顯的。身體的行動，是具體的改造局面的，思想的行動，是抽象的改造局面的。二者雖有這一點不同，然而同是行動，同是代表一往直前的奮力。所以思想出而宣布停止身體行動的時候，限止身體行動的時候，并非取消生活。因爲思想自身就是生活。不過我們若祗把思想當作工具，那生活便會有斷續了。或謂思想出現的時候，并不限止身體的行動。思想與行動是並行的。但事實上却不如此。思想一出現，行動必受其限止。不過思想的時間愈長，限止的作用愈顯而易見。思想的時間愈短，限止的作用不易看出罷了。但無論如何，思想消極限止行動的事實是不可忽視的。當小孩想着「高地方好放風箏些」的時候，在旁觀者看來，小孩仍手執着繩子往高處拖，那能說他停止了行動呢？但我們要明白：此時小孩執着

繩子往高處拖的行動，並非升放風箏的行動。升放風箏的行動，早已爲他那思想宣布停止了。

由身體的活動到思想的活動

當行動失敗之後，思想出現之先，我們的生活，實在是不順利的。心理方面，感覺着痛苦難堪，行動方面，又沒有結果。行動的失敗，心理的痛苦，交相爲戰，逐成爲一段痛苦難堪的生活。這段生活，算是身體的活動與思想的活動的一個交關。是二者過渡時的一種情狀。在這種情狀之下，有効的行動失敗了，無効了；循序的思想未成立，未上路；祇剩下一種紛亂無序的行動，與一種痛苦難安的心理在那裏交戰。在此交戰時期之先行動是有効的；在此時期之後，思想是有序的。但此段戰期仍是生活。不過是一段不平安的生活罷了。雖不平安，不能說牠不是生活；雖希望牠縮短，不能預定牠不發生。社會上有許多文學作品，都是成於此段生活中，都是代表此段生活的。

生活既已經過這段交戰時期，思想便完全出現了。思想出現之後，立刻就消滅嗎？思想最初之責任爲限止行動，最終的責任，還祇是限止行動嗎？不然。思想出現之後，還要發展。最重要的責任，還在解放行動，指導行動。現在我們且專來研究思想之活動，看思想活動時生活的情狀怎樣。

思想活動時生活的情狀

思想活動的時候，生活的情狀，可概括爲下列幾個特點。（一）環境中各種現象之明朗。當行動順

意義及價值觀念之湧現

自我之自由

利的時候，物我渾然一體的時候，物之所以爲物，我之所以爲我，行動者自己，固是莫明其妙的。到了思想當權的時候，生活由身體的活動轉入思想的活動的時候，則大不然了。環境中之各種現象，一一朗然現於當前。原是渾然的，現在則是一件一件的散的。原來都無分別，現在則有分別了。原來一無所有，現在則無所不有。小孩拋球失敗以後，如果還想要恢復他的行動，那末他前面的事物便是一一明顯的。原來不知道球之所以爲球，現則拿到手裏觀察。原來不知道有一個拋球之所，現則四處窺看，總以爲有什麼東西擋住了他的進行。原不知道有自己，現則反省，很詫異自己爲什麼忽然不能幹了。總而言之，當他思想的時候，一切事物，都是件件分明的。(二)一切意義及價值觀念之湧現。原不知道環境中何事與我有關係，何者無關係。也不知道何者有價值或無價值。更不知道何者有意義或無意義。現則遇事即問：這與我的行動有關嗎？這可以替我作些什麼？這可以引我到那裏去？這個與那個何者於我有利些？我若依着這個作去，可得着什麼？例如我寫字，忽然失敗了，寫不成了；便對自己問着：換一枝筆不好些嗎？換一張紙不好些嗎？多投一些墨不好些嗎？遇着什麼，便問牠能幫我一些什麼。(三)自我之自由。當行動順利的時候，所謂自我，本

就是行動。行動既順利，故自我也沒有什麼自由或不自由。到了行動失敗的時候，自我便變成了一種身體的行動與心理的痛苦交戰的情狀。此時殆極不自由了。到了思想的境界，身體的行動既已停止，所謂自我，就祇是思想的活動。身體的活動，與思想的活動，雖都是生活，雖都可以代表一往直前的奮力。但前者是具體的，後者是不具體的。前者遇着物境的障礙，即不能前進。後者遇着了物境的障礙，如未遇一樣，仍可以進行無阻。前者要改造現前的局面，才可達到新局面。後者則不須改造現前的局面，便可以直接達到新局面。前者遇阻力不能行，後者遇阻力却能鬥過。這樣的思想的活動，不是自由的嗎？或曰思想是由痛苦難堪的生活逼迫出來的，那得謂之自由？但這裏我們要把思想之來路與去路分別清楚。思想之來，固是由於逼迫，固不自由；但既出來之後，其去路固是寬闊極了。其自己之活動，固是自由極了。

物境之明朗，意義及價值觀念之湧現，并非偶然的。祇緣自我與環境不是一體了，祇緣自我與環境對立了。與環境對立，為什麼環境便呈出明朗之象？為什麼意義及價值觀念，從而湧現？祇緣思想之責任未盡。思想最初之責任為限止行動。但并非為限止而限止，乃為解放行動而限止

思想的第二種責任在解放行動

行動。為欲解放行動，故緣着環境中各種事物追求，以期探得新航路，為限止了的行動謀出脫。這種解放作用，為思想的第二種責任。思想如要達到解放行動的目的，必須進行下列兩事：（一）斷定現前之局面。現前之局面是不適於身體活動的。不是有障礙，使行動不能向前；便是無通路可以引行動向前。此時思想便出而斷定何處有阻礙，何處無通路；何種阻礙可以移動，何處可以開一條通路。（二）但單把局面斷定了，行動未必就解放了。必定要進而擬定一個新局面。障礙之可移動者，以符號表之；不可移者，也以符號表之。路之可通者以符號表之；不可通者也以符號表之。要移去障礙，從何處移起，也為之規定。要開一條通路，從何處開起，也為之規定。這樣表示出來的，規定出來的種種；我們若為之排定其先後，權衡其輕重，計算其緩急，而整理之，即為計畫。平時我們不知道計畫就是一個擬定的局面，就是加入身體的活動之後，所能實現的一個局面。因遂妄擬與現前局面不相干的計畫。計畫有時雖擬得好，但不是行動的航路，不足以解放行動！真正的計畫，乃斷定現前局面之後，所擬定的新局面。這個新局面是由現前局面中找出來的，可以為行動之航路線，可以解放行動。

行動之解放

新局面既經擬定，是行動的路線已經定了。行動便可以解放了。原來行動之停止，本是不得已而停止的。祇因路途不通，行動無結果，心理痛苦難安；思想乃起而宣布停止行動。但身體的行動，是生活之根本情狀。終身無思想的活動，不失爲有生活。若終身無身體的活動，則是沒有生活了。所以身體的活動，爲生活之正面，爲生活之根本情狀。因暫時的失敗而停止，是出於不得已。以思想的活動來代替身體的活動，幷非謂思想的活動好些。祇因身體的活動無路可走了。假設當前的局面順利，固絕不至停止進行。今新局面既已擬定了，行動的路線又重新畫定了，則久經限止了的行動，躍躍欲試的行動，乃重行恢復原狀。局面雖然是新擬的，路線雖然是新畫定的，但可以解放行動。

思想第三種責任在指導行動

行動解放了，新擬的局面，果然可以立時實現，那末思想的責任算是盡了。但有時新擬的局面，不一定個個可以實現。於是不得不拿行動來遷就那可以實現的局面。此時思想乃出而履行牠那第三種責任。此種責任，即在指導行動。我們已經知道：新局面是由思想擬定出來的，但新局面之所以爲新，就在牠能夠解放行動。所以一講到新局面或計畫，便不能不顧到行動。前曾說過，

思想果是自由的嗎

思想是不具體的；前進的時候，遇着障礙，如同未遇一樣。行動是具體的；遇着一個障礙，便是一個障礙。所以單由思想去擬定局面，可以擬得無數個。這無數的新擬的局面，如果不與行動相干，固可以各自獨立。但牠之所以被擬定，目的全在解放行動，全在作行動的新路線，全在引導行動向前。謂牠與行動不相干，是絕對不通的，且失了牠那存在的理由。新擬的局面，既是行動的航路線；但航路線是可以航行的。所以行動便依着這航路線向前進行。假使這種航線雖然畫定了，而不可以航行；那末依着牠進行的行動，不又會失敗？爲免除失敗計，我們的思想乃從新擬的局面中，去其最不可航行者，取其最可航行者。強身體的行動，依那可行的路進行，不依那不可行的路進行。這種強迫作用，是思想指導行動的作用。

前曾說過；思想既出之後，牠的路途是寬極了的，牠自身的行動是自由極了的。然而現在卻說牠所擬的局面有些可以解放行動，有些不可以；有些要得的，有些要不得的。爲解放行動計，我們不能不捨去那要不得的，取那要得的。思想而果自由，則擬定的新局面爲什麼有要得要不得之分呢？這不是思想極不自由的證據嗎？不然。我們要知道思想之擬定局面爲一事，新局面之是

否中用爲一事。前者是思想的活動，後者乃思想之出品。出品之中用不中用與活動之自由不自由有何關係？中用不中用，乃對行動而言；自由不自由，乃就思想自身說話。二者截然兩事；何得因此便誤會說，思想不自由呢？或曰思想自身雖很自由，但爲得要解放行動，不得不將自己所擬定的新局面去掉一些，採取一些。這樣爲行動來定去取，便是思想之不自由處。但這又不然。去取之權，仍操諸思想，思想要去那一個新擬的局面，或要取那一個，固仍有絕對的自由。或又曰，思想固是自由的。但行動是由思想解放出來的；行動而果遇着障礙，那便是思想間接的遇着了障礙，那便是思想的不自由了。不過我們前會說過了：思想的活動，爲我們的生活之一段；身體的活動，爲生活之另一段。二者在時間上可以相連，而不能在空間拼合。生活轉入身體活動的時候，則此時身體活動之自由不自由，是身體活動自己之事，與思想無干，因爲這個時候，生活的本身就祇是身體的活動，并沒有思想這件事厠雜其間，而受其限制。當生活轉入思想活動的時候，則此時思想之自由不自由，是思想自己之事，與身體的行動無干。因爲此時，生活的本身，就祇是思想，并無身體的行動來限制牠。或又曰，思想是指導行動的，兩者是相關的。倘行動遇着障礙的時候，思想

乃被逼迫，出而指導行動：這不是思想的不自由嗎？不過我們要知道：思想之指導行動，乃間接的擬定新局面，以便行動的進行，並不是直接將行動向這邊指着，或向那邊指着。思想被行動的障礙逼迫出來，固極不自由；但既出來之後，牠那路途固是很寬的，牠之擬定新局面，固是極自由的。

思想與行動之同點

思想第一責任爲限止行動，第二責任爲解放行動，第三責任爲指導行動。思想自身是自由的，與行動是相接連的；思想用事時，行動停止；行動用事時，思想停止。二者在時間上爲繼續的，各爲生活之一段，并非生活上並立的兩個方面。但行動與思想二者的同異，我們始終沒有講過。現在且先述一述牠們的同點，然後進而述一述牠們的異點。牠們的同點有下列各項。(一)思想與行動同爲生活：思想爲生活之一段，行動爲生活之又一段。二者均在時間上流動，彼此互相接連。(二)行動固是行動，思想亦爲行動。行動固是向前追求，思想也是向前追求。有人說：思想是工具，是指導行動的。但把思想對行動看，這樣說固很合理。若單說思想，則思想亦祇是一種行動，亦祇是在環境中向前追求。(三)行動愈完全，愈有準則，愈順利，則是生活愈有次序。思想若愈完全，愈有準則，愈順利，則生活亦愈有次序。所以有些人的生活，純是思想的；有些人的生活，純是行動的。

蓋二者本可以獨立。同一個人，一時生活爲思想的，一時生活爲行動的，蓋二者本可以各自獨立發展，彼此幷不相妨。

思想與行動之異點

思想與行動之同點，已經知道了。異點又如何呢？比較起來，也有下列幾項。（一）行動爲具體的，思想爲抽象的。行動是顯於外的，思想是蘊於內的。行動之時，第三者可以察看。思想之時，倘全無物理的表示，則無從察看。蓋行動爲顯而可見的，思想爲隱而不可見的。（二）行動遇着障礙，倘障礙而爲打不破的，則行動便行不通了。思想遇着障礙，則如同未遇障礙一樣。行動遇了物境的障礙，則行不通；思想遇着了物境的障礙，何以獨行得通呢？蓋行動爲具體的，物境的障礙，亦爲具體的。以具體的與具體的相擋，固有一必失敗者。故物境的障礙，若打不破，則行動非失敗不可。思想爲不具體的。以不具體的與具體的相擋，閉不見有什麽衝突。思想之所以能自由，亦即由於此。（三）行動爲依着路線進行的，思想則爲創造路線的。行動爲循軌的，思想則爲造軌道的。軌道之數，可以無窮，可行之軌道則有限。因此又得下之一異點。（四）行動有時遇着障礙，思想則遇了障礙如同未遇，即是不曾遇着障礙。（五）思想爲限止，或解放，或指導行動的。行動則是被思想限止

工具說還應加以說明

或指導或解放的。(六)行動之失敗或障礙，逼出思想；思想創造局面或改造局面，以間接解放或指導行動。

杜威(Dewey)先生講思想講得最清楚。他說思想就是一副工具，是指揮行動的，是解決困難的，是引導行動向前的。他這種「工具說」的理由，他曾說得明明白白，很是持之有故。但還有應加說明之處。(一)杜威先生祇曾把思想的作用說明了，把思想的職務說明了。至於思想本身，究竟是什麼，他并沒有論及。有人說我們既懂了思想的作用及職務，不必定要懂得思想的本身。譬如我們既知道桌子的用處，便不必問桌子的本身為何物。但能懂得桌子為何物，便更好些，我們或可因此而找出牠那未盡的用處。於思想也是這樣。懂得思想的本身時，我們或可因而找出思想的未盡的，未發現的用處。(二)杜威先生祇說思想是指導行動的，是解放行動的。但如何指導，如何解放，他并未論及。思想就是工具，果可由我們拿到手中運用嗎？果如木匠之斧頭，鐵匠之鐵鎚一樣可以運用嗎？(三)如果可以，則運用此工具者，又究是那一個？如曰「我」可以運用思想，則「我」與思想之別又何在？當思想可以被「我」運用的時候，我之所以為我的狀態又是如何？生活

之情狀又是如何？在我們看來，杜威先生對於思想之功用，看得很是透澈。但思想之本身，究爲何物，他未說明。思想解放行動及指導行動之方法，他未說明。思想與自我及生活之區別，他未說明。我們就實事看去，(一)思想乃是生活之一段，爲不具體的行動，也是在環境中追逐的。(二)思想能擬定新局面或改造舊局面，以間接解放行動或指導行動。思想與局面有直接關係，與行動卻祇有間接的關係。(三)思想活動時，自我即是思想，我的生活也就是思想。

現在我們歸結起來說生活上之困難是不可免的。實踐方面固多問題，非實踐的方面也多問題。因有問題，物我遂離而爲二。初則生活上發生震動，繼則物我衝突，末則生活變爲痛苦難堪。生活之痛苦難堪，乃由於行動之失敗。行動之失敗，乃逼出思想。思想既逼出之後，其第一責任爲限止行動，第二責任爲解放行動，第三責任爲指導行動。且其自身，爲自由的，直接擬定局面或改造局面，間接解放行動或指導行動。行動與思想各爲生活之一段，都是代表自我的，都是在時間上流行的。

第三章　自我與環境之渾然一體

物我對立的生活

由上章我們知道：無論何種生活，都有遇着問題的時候。問題發生之時，生活乃呈動搖之狀。初則動搖，繼則物我分立，次乃物我衝突，末乃痛苦難堪。因痛苦難堪，生活乃由身體的活動轉入思想的活動。既入思想活動之後，自我與環境乃完全是對立的。此種自我與環境對立之情狀，乃自問題發生以後至問題解決以前中間所經過的生活情狀。此種情狀，并非生活之積極狀態，乃生活之消極的狀態。并非生活必須有的狀態，乃不得已而有的狀態。并非謂此種生活好些，勉強求而得此。實爲事勢所迫，不能不有此。此種狀態，并非我們所歡迎的；反之，乃是我們所厭惡的。不過我們不歡迎此種生活爲一事，能否不過此種生活爲又一事。我們雖不願過此種物我對立的生活，但此種生活不能免的來了，我們卻不能不承認牠。不僅承認牠，有時還以爲牠是很自然的哩！這種物我對立的生活之本身，我們固已明白了。我們現在便要問（一）此種生活之前一段，是否也是物我對立競爭的？（二）此種生活之後一段，是否仍是物我對立競爭的？換言之，此種物我對立的生活之來路是如何的？去路又是如何的？第二問留到下章來解答。我們現在試來解答第一問；看物我對立以前，生活的情狀，究是怎樣。

無問題之生活是很普徧的

物我對立的生活，乃有問題的生活。然則無問題之生活，便不是物我對立的。現在且先述幾種無問題時之生活。無問題之生活，是很普徧的。前章雖盡是述的有問題之生活，雖曾說了：問題爲生活上所不可免的。但幷未說沒有無問題之生活，也未說生活盡祇是一些問題，更未說舍問題之外便沒有生活。反之，就實際上觀察，無問題之生活，倒很是普徧的。彼主張「奮鬥卽生活」者動輒曰，生活上就祇是一些問題，舍問題之外實無所謂生活。何不回頭看一看事實？就事實上看來，生活果就祇是一些問題嗎？有小孩於此，時時在他母親的懷抱中。既不患沒有吃的，又不患沒有穿的。既不患失去了什麽，又不患得不到什麽。既無所謂向外追求，又無所謂不追求。既無所謂與人競爭，又無所謂不與人競爭。既無所謂取悅於人，又無所謂不取悅於人。吃奶，歡笑，手舞足跳。都是莫知其然而然的。己自幷不知道己自正在吃奶，歡笑，舞跳。睡的時候睡着，醒的時候醒着。笑的時候笑着，跳的時候跳着。既無所謂打算，又無所謂不打算。既無意於安排，又無意於不安排。睡，醒，笑，跳，都是不知其然而然的，不期其然而然的。小孩這種生活，也有問題嗎？我們或者可以說，小孩無知識思想，不知道安排，打算，固不遇着問題。若成人知道安排，打算了，便有問題了。但成人的

生活，也有無問題的。農人僻處鄉村，耕田數畝，每年收入養活一家而有餘，既不遇天災又不遇人患。事來了便作，作了便休息。秋大熟的時候，便收穫；收穫之後，事來了又作。日出而出，日入而歸。無所求於人，也無所謂不求於人。無所謂逐物，也無所謂不逐物。物來順應，臨事坦然。也如小孩在母親的懷抱中一樣。事事不知其然而然，不期其然而然。這樣的生活，是有問題的嗎？雖然農事簡單無變化，因爲不發生問題之一原因。但我們若就複雜多變化的生活來看，無問題的時候，仍是很多。譬如我自己每日到各學校授課；所授之課，既各處不同；生徒的程度又不一致；材料講完了，又要重新搜集；講得不好，學生且要趕走你；說話失愼，學生便要輕視你。這種生活，好像很不穩固，好像是麻煩透了。然而我每日提着書包，到各校授課一次，回來之後，又找材料，又編講義。固毫不感覺着什麼問題。早飯後，提着書包出去，祇是出去，幷沒有什麼特別的打算，安排。到各處講授，祇是講授，也沒有什麼特別的打算，安排。回來了，編講義，祇是編講義，也沒有什麼特別的打算安排。今日如是，明日又如是。順順遂遂，爽爽快快。我也並沒有想到要這樣，我祇是莫明其妙的這樣。或問：「你果處處沒有安排打算，都是莫明其妙的這樣嗎？」我答這問的時候，自然會說件件出於安

無問題之生活之特徵

排打算；處處有安排，打算，處處是知其然而然的。但我答的時候，便不是我作的時候了。我答的時候，便由這件推出那件的原因。但我作的時候，卻祇是莫明其妙的在那裏作。謂我這生活有問題，我自己或者也會承認有問題。但我這樣生活的時候，問題從未到我腦筋裏來。我們或者可以說這種生活是平穩的，固沒有問題。但就事實看，問題之有無，並不因情形或境遇之難易而定。頂難的境遇，頂險的情形之下可以毫不發生問題。譬如有大船於此，順着水勢，沿着江岸，向前流着。流行的時候，速度很快。忽而岸邊有大石一塊，不早防備，船將為所觸破。當船未到石處，船上水手，手執着竹篙，跕在船頭之上；篙則向岸上石頭迎着。此時旁觀者無不說水手遇着了大問題。然而水手自己卻不知道什麼問題。他之跕起祇是跕起，並未經過特別的打算。持篙向石頭抵着，也祇是抵着，也沒有什麼特別的安排。我們或可說：水手之見石而跕起，不是打算安排嗎？因要抵石而持篙，不是打算安排嗎？我們固可以這樣問，水手或者也答說他作的時候處處都打算了。但當他真正在作的時候，他卻祇是作；除卻作之外，便沒有什麼了。

旁觀者以為，很有問題之生活，在生活者自己都不是問題。然則「無問題」之生活之特徵又

無問題時行動不遇障礙

在那裏呢？無問題之生活與有問題之生活區別究竟在那裏？上一章把有問題之生活講了一編，現在則要問一問無問題的生活之特徵了。無問題之特徵，第一點卽是行動不遇障礙。生活者要怎樣動，便已怎樣動了；要動得快，便快快的動了。要動得漫，便漫漫的動了。行動之自身，雖或不同，然總是如意的動着。行動一發，便順順暢暢的前進。前面既無什麼抵觸，後面又無什麼牽扯。一往直前，無所阻障。小孩之笑，跳，都是行動。但他笑的時候，便祇是笑；跳的時候，便祇是跳。既無什麼東西阻之使不笑不跳，又無什麼牽之使少笑些少跳些。農人之耕田也是這樣。日出而作，并無什麼東西阻之使不作，又無什麼東西牽之使少作些。今天這樣作，便這樣作；既無牽扯，又無障礙。明日要那樣作，便那樣作；牽扯也沒有，障礙也沒有。我之出而教課，便可以順順利利的出而教課。歸而讀書，便順順利利的讀書，毫無什麼障礙，也毫無牽扯。水手之見石而起立，便起立；要持篙，便持篙。要持篙迎石而抵，便持篙迎石而抵。手要從左伸，便從左伸；要從右伸，便從右伸。情形雖很緊急，動作卻可一往直前。無障礙，無牽扯。有問題時的行動便不是這樣的了？這樣一往直前的無牽扯的活動，是無問題時所獨有的。

無問題時無獨立的向前追逐的心理活動

生活上無問題時，不獨行動不遇障礙。即心理的欲求也都被行動所包攝了。換言之，即無獨立之心理的活動，向前追逐。要走時，便走；則「要」的心理作用尚未成立，走的身體行動便已開始了。身體的動作，常發於心理的動作之先；故心理的動作，便無成立之機會。譬如「要走」這個事實，分析看來，本有兩種成分。一為「要」，一為「走」。此二者固是相連的，但并不是相並的，并不是「要」的心理動作與「走」的身體動作同時並進。二者祇是在時間上相連的。「要」佔一個時期，則「走」便另佔一個時期。時間固未有重複者，明天并不可提作與今天並立的一天。那末，凡不在同時間內之東西，便不可強謂為同時的。「要」佔一時期，「走」又佔一時期；那末「要」的時候，便無所謂「走」，「走」的時候，也便無所謂「要」了。剛「要走」便已「走」了，則是「要」之心理動作，不待成立，便已為「走」之身體動作所包攝了。無問題時，心理的動作不顯，不獨立向前追逐；并非謂生活者變成了木石：祇因他那心理的動作未及成立，便已為身體的動作所攝去了。小孩子笑或跳，在理論上并不是絕無打算無安排。祇是在事實上他那笑與跳的身體活動來得太快了，把他那尚未湧現出來的心理動作，早就包攝去了；把那我們所謂的「打算」「安排」防止於無形了。農

身體動作進行時果無心理的動作嗎

人的動作也是一樣。不待打算安排，便早已如意的動作了。不待覺得「要」作，便「已」順順利利的作了。不待覺得不如意，便「已」如意了。我之一出一歸，出則教課，歸則預備；並非不安排不打算；實因不待安排，不待打算，而所要安排打算的，都已作了。水手之起立，並非不打算起立；實因不待打算，便已起立了。待篙抵石，也並不是不安排，實因不待安排，便已抵了。心理的動作包攝於身體的動作裏面，這種情形，決非有問題時所能遇到的。乃無問題時所特有的。

心理的動作果是與身體的動作，相連而不相並的嗎？二者果祇可於不同的時期之內繼續，而不可於同一時期之內並立嗎？身體動作進行之時，果無心理的動作相伴隨嗎？按之事實，果是這樣嗎？譬於工廠裏的工人，作工的時候，固是身體在那裏動作。但同時心裏很不願作工；反之，祇想停工。一面身體在那裏「作」工，他一面，心裏在那裏「想」停工。這不是身體的動作，與心理的動作，同時並立嗎？我知道有很多人一定要這樣問的。但這裏我們卻不要誤會。這種心理與行動並立的情狀，祇是我們在第二章裏面所講的，「生活上之震動」。此時心理的動作，固已發動了，身體的動作，固仍在進行。但此二者是不相屬的。「作工」固是身體的動作，但並非「想停工」的心理

所期望的「想停工」固是心理的動作，但幷不能爲那「作工」的身體活動所包攝。此時「想停工」的心理固已有了，但包攝此種心理的動作還沒有發生。包攝此種心理活動的動作，究是什麼動作呢？「停工」是也。「停工」在旁觀的人看來，固不能算動作。但由「作工」而轉入「停工」，「停工」固仍是動作。正如「坐」本不算動作，但由「立」或由「走」而轉入「坐」，則「坐」便是動作了。「睡」本不算動作，但由「坐」或由「立」而轉入「睡」，則「睡」便是動作了。工人之想停工，「想」乃心理的動作，「停工」則身體的動作也。由此看來，有「想」之心理時，便無「停工」之動作；有「工停」之動作時，「想」之心理，立時便會被包攝去。所以二者爲不能同時並立；蓋並立則爲一矣。然則工人心理方面想停工之「想」與身體方面作工之「作」，兩種相反的活動同時並立的情狀，究算什麼情狀呢？這層我們在第二章裏早說過了，叫作「生活上之震動」。所謂生活上之震動者，卽問題業已發生；心向，行動，環境三者業已分顯，且有由分顯而衝突之象。工人一面想停工，一面仍作工，正是問題發生的時候，正是生活上發生震的時候；正是心向，行動，環境三者分顯的時候，正是心向與行動衝突的時候：固不能拿來與無問題之生活相提並論。生活無問題時，心理的活動，是包攝於

身體活動之內的。一切安排打算，皆不待成立，便爲行動包攝去了。故無問題時之生活，祇是一個渾然，一往直前的活動。一切打算，一切安排，一切心理的追逐，皆未及成立，便已被包攝去了。此種生活，祇有在小孩方面，我們便容易看出。實則成人又何常沒有這種生活呢？祇因成人生活複雜，我們便說他沒有這樣的生活，其實是有的。

無問題時環境能適合自我之活動

行動不遇障礙，爲無問題時一個特徵；無心理的追逐，爲又一特徵。但還有一個特徵，卽環境能適合自我之活動。無問題時，行動之不曾遇着障礙，也祇因環境中沒有障礙。無障礙，故途途是路，處處可通。因此行動向前時，便沒有什麼牽扯，沒有什麼障礙。不僅無障礙，而且很順利。處處皆與自我之行動相合。處處皆迎合自我之行動，處處皆招致自我之行動，處處引誘自我之行動向前。無挂無礙，順順利利。不僅順利，而且呈一種很穩定之狀。途途固是路，且是穩定之路，很可靠，很穩當。這種無障礙，很順利，很穩當之環境，乃無問題時，生活上之一個特點。

無問題時生活爲渾

綜上所論，可知無問題時，生活上有三大特點：(一)行動不曾遇着障礙，(二)沒有心理的追逐，(三)環境順利。分別而論，固有這三個特點。實則無問題時，生活之本身，固不可這樣分開看，牠

然的一性
直前的活動

祇是一個一往直前的行動。環境吧，心向吧，都與這一往直前的活動，渾然成爲一體。所謂自我，也就祇是這個一往直前的活動。這個渾然一體的，一往直前的活動，卽是生活之本來面目，卽是生活之根本狀態。何以知其如此呢？因爲有問題之生活，是從牠生出來的，牠是物我對立的生活之前一段。這個活動，祇是渾然的向前奔流：既不受何種牽扯，又不遇何種障礙。滔滔不息自然而然。故無所謂獨立向前追逐的心理，又無那淸淸楚楚件件分明現於自我之前的環境，也無什麼受心理支配的不自然的行動之分別，更無所謂獨立之自我。反之，祇有那一往直前渾然一體的流動。這個流動，生活者(假定有這樣一個名詞)自己固仍是莫明其妙的。我們想不出的確的名字來，叫牠作「生活」也可，叫牠作「自我」也可；就用些哲學上的名字來名牠，叫牠作「天理流行」也可，叫牠作柏格森所謂的「綿延」也可，叫牠作「本體」也可，叫牠作「眞情之流」(朱謙之的話)也可，叫牠作「絕對平等的實體界」也可。其實總祇是這個一往直前的，渾然一體的，物我不分的，自然流行的，莫知其然而然的，無所爲而爲的一個狀態。這個狀態，旁觀者固可爲之分割區劃，然牠自身卻祇是渾然一體的。

這個狀態的本身，算已略略的弄明了。現在我們且來講一講牠的性質。這個狀態之第一種特別性質爲「安定」。有人說「既謂之一往直前的奔流，如何可以謂之安定呢？奔流與安定，固是極相反的，如何可用安定來形容奔流呢？」不錯，奔流本與安定相反。但相反卻可以相容。蓋二者幷非相反之兩個實體：奔流爲生活，安定祇是形容此生活之狀詞。倘奔流而果順暢，不發生震動，不呈露何種不自然之情狀，如何不可以謂之安定呢？如走路固是向前的動作，我們可以因走得穩當，便謂「走」爲「不走」嗎？奔流也是這樣；固是向前的活動，卻有「安定」與「不安定」可言。我們不能說奔流得很安定，便是「不奔流」了。物我渾然一體的生活，祇是一種很安定的一往直前的奔流。我們之所謂安定，是與生活上之震動相對而言的。生活受震動時，便呈一種物我分顯之狀；安定的向前奔流時，則無所謂分顯之狀。祇是渾然的順順利利的前進。這樣安定的前進，進也如未進一樣，動也如未動一樣。奔流也如未奔流一樣。很像程明道先生之所謂「定」。程氏定性書有曰：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。」不過程氏所說的「定」，是就心性言；我們之所謂「定」，是就生活言。生活無問題的時候，心理的活動被包攝於身體的活動之內，與身體的活動

融化為一。身體的活動，復與環境一致，與環境調和融合。這種與環境融合，渾然一體的活動，是很安定的。當其動之之時，與所謂「無將迎」，與所謂「無內外」。動時固是渾然一體，靜時更是渾然一體。與所謂「動亦定，靜亦定。」當水手見石，起而持篙抵石的時候，可算是活動的時候。然而此時他的活動，仍是渾然一體的；祇是動着，不知緣何動着。反之如要他此時不動，倒反使他不安了，倒反是破壞了他那渾然一體的活動了。倒反使他那生活上發生一個很大的震動。

自然

渾然一體的活動，物我不分的生活，無問題的生活，固是很安定的。但不僅很安定，而且很自然的。有植物一本於此，當春和氣暖的時候，長得蓬蓬勃勃，我們便說這植物長得很自然。假使一旦用繩子繫着，或用缸子罩着；那末便會即刻長成彎彎曲曲的樣子，變成一種金黃的顏色與前此那蓬蓬勃勃的樣子很相反。這時我們便說這植物長得不自然。所謂自然，就是依着一物原來的方向進行而不稍變之謂；就是依着原來的方向順順利利的進行，而不稍受挫折之謂。植物本是生長的；不故意的助之使長得快，不故意的限止之使不長；祇是依着本來生長的趨向順順利利的長着，便是自然。生活也是這樣，本是向前活動的。向前活動，本是生活原來的方向。依着這方

向順順利利的進行既沒有什麼東西來助牠使特別進行得快，又沒有什麼東西來妨礙牠，使不得進行。進行得快，祇是牠自然的快；進行得漫，祇是牠自然的漫。這樣進行，祇是自然的這樣；那樣進行，祇是自然的那樣。水手之起立，祇是自然的起立；持篙，祇是自然的持篙；抵石，祇是自然的抵石。險過了，放了篙子坐下，也祇是自然的放了篙子坐下。活動是生活的根本方向。這樣活動，就祇這樣活動；不故意要這樣活動，也不故意不這樣活動。這種情狀，便是自然。正如植物之長，不要牠如何長，也不要牠不如何長，便是很自然的。或曰，水手遇石而起，便是他那活動受了石頭的支配；那得謂之自然呢？不錯，他之起，本是因遇着石頭而起。但這正是他的自然處，正是順利處，正是活動與環境調和融合處。遇石時教他不起不得；不遇石時，教他早起亦不得；石過時，教他不停更不得。他之一起一停，純任自然，絕無強勉。生活無問題的時候，物我渾然一體的時候，生活的本身，就祇是一個順順利利的向前活動。這樣的活動，是自然的。

但這樣的自然，不是放縱嗎？遇着巧，固可以在生的路上自然的進行。不遇巧時，不會流入死的路上去嗎？朝着死的路途進行，不是一樣的自然嗎；這種疑問，固是不能免的。但我們要知道：生

生活的根本方向就是生活

生活者與生活被截分為二

活的方向，究祇有一個。生活的原來方向，是向前活動的；那末同時便不能說向後活動也是牠的原來方向。生活旣是要生的，同時便不能說牠是要死的。正如火是炎上的，同時不能說牠是潤下的。水是潤下的，同時不能說牠是炎上的。旣認草木之欣欣向榮為生長，同時便不能說，日就枯槁，也是生長。生活的根本方向是生活，同時不能說「死」「不活」也是生活。雖然，生活固不是「死，」固不是「不活。」不過生與死之分別為一事，生活者是否不由生轉入死為又一事。生活者在生的路上進行為一事，是否不轉入死的路上進行為又一事。自然生活，果不至墮入死境？不過這種懷疑，初看去似很近人情。實則出於一個極可笑的誤會。這誤會就是誤將生活者與生活分為兩事。這樣分開之後，便有這種懷疑。便以為生活者有時固可以走生路，有時却還可以走死路。但我們就事實看來，生活者果可與生活分開嗎？生活者離開了生活，還是生活者嗎？生活離開了生活者，果還有生活這件事的存在嗎？譬如我現在忽然不存在了，還有我的生活這件事嗎？反之我的生活忽然消滅了，我還可以稱為一個生活者嗎？如果可以，那末我們喊死尸為活人便也是很合理的了！我們自己承認嗎？雖然生活者固不可與生活分離，但生活與生活之目標是可以分離的，

生活爲何不墮入死境

幷且本來是兩件分離的事。那末以死爲目標，生活者朝着這個目標進行，果是絕無的事嗎？果是講不通的事嗎？不錯，生活與生活之目標，是可以分的；以死爲生活的目標，也或者是有的事。但這又不是我們所要討論的事了。我們所要討論的，是生活，不是生活之目標。討論生活之目標，是屬於人生觀的事。我們現在便祇討論生活。生活之目標，固有時是「死」但未達到此目標之先的生活，却不是死的。却祇是生活。

由上看來，生活之根本方向，固是生活；生活者與生活固不可分離；未達到死的目標之先，生活固仍祇是生活。但我們之所謂物我渾融的生活，既如此其自然，如此其不勉强，又毫無一點東西來控制牠；那末牠爲何絕不墮入死坑，爲何總是生着的呢？爲何遇着了險境，也自然而然的戒備起來呢？戒備，固也是自然的。但爲何遇險就自然的戒備，不遇險就自然的不戒備呢？水手之見石起立，固是自然的；其自然固如坐着的時候一樣。但爲何不遇石頭時便自然的坐着；遇着石頭時，使自然起立呢？總而言之，生活既是自然的，既是毫無控制的；爲何從不因偶然的情形而轉入死境？爲何環境中有一個異點，動作也隨着起一個異點？生活爲何能夠這樣自然而然的趨吉避

凶？

臨機應變

這些問題，好像沒有法子可答覆。實則這幷不是一些問題。祇要我們承認了生活，則生活之自然而然的趨吉避凶，生活之不墮入死境，種種特點，我們便已一一並承認了。倘沒有這些特點，我們便不能稱之爲生活。既認之爲生活，便不能不認定這些特點。這些特點，我們想不出相當的名詞來，姑且稱之爲「臨機應變」。生活之所以叫作生活，正因牠能「臨機應變」。但這個「臨機應變」，祇是生活之特點，幷不是一個什麼獨立的東西，站在生活的後面爲生活作主宰。雖然有許多下流的宗教家是這樣推擬，但我們卻不以爲然。我們知道無問題之生活，祇是渾然向前的活動。「臨機應變」是這活動之特點。這個特點，好像周濂溪先生之所謂「神」。濂溪先生曰：「寂然不動者，誠也，感而遂通者，神也，……誠精故明，神應故妙。」又論物與神之別曰，「動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也；物則不通，神妙萬物。」又曰「發微不可見，充周不可窮之謂神。」不過濂溪先生之所謂神，是指心性言。他以爲心理受了外界的刺激，便能反應；這個反應，便是心理之妙處。心理運動時，是自然的，如未動一樣。靜止時也是自然的，也如未靜一樣。無論何

種刺激，都可以發生反應。反應初發時，其微殆爲我們所不能知；但反應之發展是可以無窮的。我們之所謂「臨機應變」，雖很像他所說的「神」；但我們是指生活而言。生活無問題時，祇是一個物我不分的，渾然向前的活動。這個活動雖很自然，很順利，很安定，同時却又是很「臨機應變」的。這個「臨機應變」的特點，祇是生活之特點；幷非生活背後的一種動力，可以支配生活的。生活之所以能够被稱爲生活，就因爲牠是「臨機應變」的。我們如不承認這個特點，便是否認生活。因爲生活與「臨機應變」是不可分離的；正如生活者與生活之不可分而爲二一樣。我們既承認了生活，就不能不承認生活之所以叫作生活的特點。

由上看來，物我渾然一體的生活，第一特性爲安定。但安定幷不是拘板的，所以第二特性卽爲自然。自然却又不是放縱的，不是往而不返的，所以第三特性爲「臨機應變」。既安定，又自然，又能臨機應變，所以向前奔流的時候，很是亭亭當當，順順利利，同時却又很機警，不至流入非生活的死境。這樣的生活，便是物我分立以前之一段生活，便是物我渾然一體的生活。

或曰：物我渾然一體的生活，固懂得一個大概了。但講這種生活時，專以身體的活動爲中心，

對於「心理活動包攝於身體活動」之次之反對

好像不大說得通。謂物我渾融時，心理的活動，被包攝於身體的活動之內，更是不通之論。人類是高等動物；其最特異之點，莫如心理之獨立活動。進步最快的，莫如心理之獨立活動；功用最大的，莫如心理之獨立活動。身體的活動與心理的活動，彼此是很不同的，彼此是很相反的。自從有心理學以來，身心之別，便辨得很清楚了；心理之活動，與身體之活動，彼此雖很有關，但很有分別。今謂二者渾融爲一，謂心理之動被身體之動所包攝，這如何講得通呢？不錯，我們也很知道身心是有別的。身體之動與心理之動是不同的。但二者不同爲一事，二者曾否渾融爲一體，或能否渾融爲一體又一事，身心果從未渾融爲一體過嗎？果永不能渾融爲一體嗎？無問題時，心身也是對立的嗎？心理之動，果不被包攝於身體之動以內嗎？我們知道：心理之活動是從身體之活動中跳出來的。未跳出之先，不是沒有什麼心身之別嗎？

心理的活動被攝入身體的活動之事實

心身既曾有渾融爲一體之可能，那末物我渾融的時候，心理之活動被包攝於身體之活動，便不算什麼稀奇了。反之，物我渾融時，心身二者如不融成一片，且反講不通。我們且先述一點心理的活動攝入身體的活動之事實。譬如我們早起，穿衣，洗臉，吃早飯等等，固都是身體的活動。當

生活無問題時心身

我們作這種活動時，心理作用，果與之相伴隨嗎？穿衣時，果是一面穿，一面想嗎？吃飯時，果是一面吃，一面想嗎？當用手爬飯到口裏去時，心裏果正在想此飯如何應該吃，如何吃才好等等問題嗎？我想凡吃過飯的人一定都答曰「否。」因爲吃的動作，大可以不要想的動作幫忙哩。我們或可說，這是機械的動作，固不必想。但這正可以證實「想」的心理作用被攝入「吃」的身體作用裏面去了。反對者又曰，假是小孩初次吃飯，一切都不會的時候，他便不能這樣自然的吃着；他便覺着用左手也不好，用右手也不好。有時他便想用左手，有時便想用右手。此時小孩雖然覺着，雖然想着，但同時他還是吃着，這不是心身對立嗎？何得謂二者可以渾融成爲一片呢？不過我們要分清；此時小孩的生活，早已不是物我渾融的了，早已成了問題了，生活上早已起了大震動。心理之活動與身體之活動，早已分顯爲二了。我們所謂二者渾融，心理之活動，被攝入身體之活動，乃指無問題之生活而言，乃指物我渾然一體時之生活而言。生活無問題時，心理之活動被攝入身體之活動以內，是不可疑的事實，祇須我們去察看，便可以看出。

反之，謂生活無問題時心理之活動仍爲獨立的，其說實不可通。既謂生活是物我渾然一體

分立之說之不可通

的，那末所謂「我」究竟是指什麼？指心身並立的我嗎？如果心身並立，則二者彼此無牽扯，心理的方向是否與身體的方向一致，二者彼此如有牽扯，方向如不一致，那末便是生活上起了震動，發生了問題，便不得謂之物我渾然。反之，二者之方向如果一致，同時彼此又無牽扯，心理之活動并不出而引導身體之活動向前，或阻止其前進，換言之，即絕不出來作事。那末我們又如何知道這兩者是並立的呢？我們所能察覺出來的，祇是一個身體的活動，我們為何要故意造出一個心理的活動與之並立呢？

以心理為中心之說

或又曰，生活無問題時，心身或者是渾然一體的，或者是分不開的。但分不開為一事，心理的活動是否被包攝於身體的活動為又一事。反之，謂身體的活動被包攝於心理的活動之內，又何嘗不可呢？謂無問題時之生活，就祇是身體的向前活動，這不是太看輕了生活嗎？這不是把生活當作機械的了嗎？我們若反轉來，謂無問題時之生活，就祇是心理的活動，謂身體的活動，是被包攝於心理活動之內的，這不好些嗎？這不是把生活看得高貴多了嗎？不錯，這樣抬高生活是很近人情的，很是出於一片好心腸。但抬高生活為一事，認明事實為又一事。生活固可任我們去抬高，

事實却不可任意改變。有其事，不能謂無其事，無其事不能說有其事。無問題時之生活，果是心理的活動，而不是身體的活動嗎？那末這生活與思想又有何別？我們所謂思想時候的生活，固是這樣的。但思想生活爲不得已而有的；便不能謂之爲渾然物我不分的。程明道先生好像是專重心性的。他的定性書上有句話說「聖人之常以其情順萬物而無情。」但這句話果講得通嗎？既曰無情，爲何又曰情順萬物？既曰情順萬物，爲何又叫作無情？我們若把身體的活動加進來，便講得通了。情順萬物，祇是身體的活動臨機順應萬物。無情，便祇是指無獨立向前追逐的心理活動而言。程氏之意，是否如此，不得而知。但我們則以爲非如此是講不通的。就實際看來，生活之積極方面，生活之本來面目，都祇是無心之動。都祇是無打算，無安排，臨機應變，不知其然而然的向前活動。謂這個活動是心理的不是身體的，那祇是否認生物上的事實。我們試看；兒童的生活，可謂自然極了，可謂無解我內外了。我們可以說他的生活是獨立的心理活動，而不是渾然無挂礙的身體活動嗎？

物我渾然一體時，心理的活動被包攝於身體的活動，我們現在固可以承認了。但還有一層，

對於活動與環境調和融合說之反對

無間斷時活動與環境不調和之說之不可通

有人不肯承認。這層卽主觀方面的活動，與客觀方面的環境調和融合，渾然一體之說。人們都說，活動是屬於自我的，屬於主觀的，與物對峙的。反之，環境是屬於自我以外的，屬於客觀的，與自我對峙的。二者處於極相反之地位，一內一外，一主一客，一我一物；無論何人，祇要稍微研究過一點學問，沒有不說這兩者是相反的。今竟說牠們是彼此不分的，是調和融合的，這如何講得通呢？這樣說，不是太不近人情了嗎？不是太與事實不符了嗎？我們知道這種種的詰問是不能免的。但自我方面的活動，與客觀方面的環境，幷不因這些詰問，就不調和融合了。

反之謂二者不調和不融合，乃不可通之論。正如無間斷時心身分立說之不通一樣。譬如小孩之升放風箏，在旁觀的看來，固然動作是動作，風箏是風箏。但小孩自己果曾覺得有此分別嗎？他曾知道他之動爲「放」風箏，他所「放」的爲風箏嗎？實則他幷不曾分別這些。他放風箏時，祇是放着，祇是不知其然而然的動着。他之「放」是很自然的，是未遇障礙的，是與環境的方向一致的。反之他放的時候，所處的環境是很順利的，是沒有障礙的，是與動作之方向一致的。動作的方向朝此，環境如此迎之。環境之方向如此，動作如此順之。環境固未曾強期迎合動作，動作也未曾強

絕對無差別之境

期順服環境。二者祇是不期然而然的調和迎合。雖然，旁觀者看來，二者固是分顯對峙；但就生活者本身立言。此二者固是渾然一體，固毫無分別。難者或曰，二者的方向，固可以一致。但一致爲一事，生活者是否不分別此二者爲又一事。環境果是永無障礙的嗎？一旦發生了障礙，不會獨立分顯於自我之前嗎？自我之活動果永是暢暢快快的嗎？一旦遇了障礙，不會與環境對峙起來嗎？不錯，這種事實，也是我們所承認的。環境有了障礙，自我的活動遇了障礙，那末彼此自然會分顯對峙起來。不過彼此這樣分顯對峙的時候，生活便不是無問題的了，便不是物我不分的了。便不是渾然的，一往直前的活動了。反之，乃已轉入我們之所謂物我對立的，有問題的生活了。在生活有問題時，物我本是對立的，我們業已於第二章詳述過了。若在生活無問題時，物我則絕對的調和融合。若物我不調和融合，那末彼此定有牽扯挂礙之處。有牽扯挂礙，生活上還沒有問題嗎？

由上所述，可知生活無問題時，(一)心理的活動是被包攝於身體的活動之內的。(二)身體的活動，復與環境調和融合。這樣的情狀，乃無問題時之特色。現在我們且據這個情狀來說明幾個常見的名詞。我們在哲學上常遇着什麼「絕對，無差別之境」許多哲學家曰，我們人類生活

之目的，在由現象界達到實體界。實體界是絕對的，無差別的。蔡子民先生「對於教育之方針」一文有曰，「現象世界間，所以為實體界之障礙者，不外二種意識：一，人我之差別；二，幸福之營求。及達實體界，則意識界之營求泯，人我之見亦化。合現象世界各別之意見為渾同，而得與實體界吻合焉。」所謂「意識界之營求泯，」不就是無獨立向前追逐的心理嗎？不就是心理的活動，被包攝於身體的活動嗎？「人我之見化，合現象界各別之意見為渾同，」不就是物我不分嗎？不就是自我之活動與環境調和融合嗎？程明道先生之所謂「仁者與天地萬物為一體，」也就是我們所謂物我不分之情狀。不然，我與天地萬物，究何由可以變成一體呢？

自由之意義

「自由」這個名詞，也是很常見的。所謂自由，究有什麼意義？心身之別，既已融成一個渾然的動作；動作復與環境調和融合。動作向前時，毫無挂礙，毫無阻塞，這不是自由嗎？我們之所謂自由，不是說不受阻塞，不遇挂礙嗎？如果不是說不受阻塞及挂礙，那末自由，究怎樣講？如果是說不受阻塞及挂礙，那末與我們那渾然一體的活動有何區別？我們那渾然一體的活動是不期然而然的，是無打算安排的。所謂自由，不是這樣的嗎？是期然而後然的嗎？是有打算安排的嗎？果是那樣

那復成何意義？那不是自相矛盾嗎？就實際上看，所謂自由，却祇是渾然的物我不分的活動。

與「自由」很相近的一名詞爲「樂」，樂這個名詞，也祇是我們那物我不分的生活的一個形容字。物我不分的生活，是物我渾然一體的。「樂」不就是渾然一體的情狀嗎？不就是物我不分，內外渾然一體的情狀嗎？假如有人於此，時時遇着障礙，心理的活動，時時單獨向前追逐，這人還很快樂嗎？反之他若快樂的時候，環境中果還有障礙嗎？他自己還有單獨向前追逐的心理嗎？小孩在他母親懷抱中笑着跳着的時候，不是我們所謂樂的時候嗎？他笑跳時，心身不是渾成一片了嗎，身體的活動，不是與他自身以外的一切調和融合了嗎？

總結

現在我們且把這章的意義結束一下。我們從事實觀察下去，覺得無問題之生活是很普徧的。其第一特點，即身體方面的活動不遇障礙。第二特點爲無向前追逐的單獨活動的心理，第三特點爲環境方面沒有阻塞。因此生活的本身，遂變成一個渾然的一往直前的活動。這個活動是很安定的，很自然的，又是很臨機應變的。心理的活動，不及成立，使爲牠包攝去了。牠自身復與環境渾然成爲一體。我們平常所謂平等無差別之境，所謂自由，所謂樂，都祇是就這物我渾然一體

的生活而言。這種物我渾然一體的生活，乃物我對立的，有問題的生活之前一段，乃思想之來路。至於物我對立的生活之後一段，或思想之去路，我們於下一章便要開始研究了。

第四章　信仰生活

物我分立的生活之前一段算已明白了。現在且來解答我們那第二問題，來研究物我分立以後之生活，要懂得物我分立以後的生活，我們最好再把第二章所論的思想活動討論一番。因爲物我分立以後之生活，既是繼物我分立的生活而出現，既是接思想活動而出現，那末我們如果深知思想之進行，及其最後之目的，便可以找出或種的暗示，作研究物我分立以後之生活的引子。思想之功用，我們於第二章中明明的指出三種：第一種爲限止行動，第二種爲解放行動，第三種爲指導行動。這三種作用，除第一種外，第二種第三種如果都實行了的時候；思想自身，也就隨着取消了。譬如我寫字的時候，忽然筆頭上發生了毛病，不能寫了。第一步的思想作用，便令我停工，令我莫寫了。停工之後，我便盡力的想着，心理的活動乃脫離身體的活動，獨立向前追逐，以期找出一條準路，以便解放行動。迨至準路找倒了，行動解放了，獨立的心理活動，便立時取消。換

思想自身之目的在不思想

言之，即思想作用，立時消滅。就行動而言，思想之目的在解放行動。就思想自身而言，思想之目的，却在不思想。這話人或不以爲然，實在是至淺鮮之道理，而不容懷疑者。我們試觀察日常生活上所有之思想，其目的果有不在取消其自身者否？小孩升放風箏時費盡了氣力，總放不起。於是停止坐着，靜悄悄的想着。但他這想的目的，果就在想的自身嗎？在一般守舊的哲學家中，固有主張爲思想而思想者。直到最近，杜威博士，乃正式宣布，謂思想是解放行動的，指導行動的。我們且進問一句；行動果然被解放了，或被指導了的時候，思想自身，不是隨着就消滅了嗎？小孩靜坐想着的時候，其目的固不在想的自身，乃在如何能夠繼續升放風箏之一問題。直到此問題解決了，風箏可以重行升放了，他的思想作用，果還在繼續進行嗎？我曾記得梁漱溟先生，曾說過；「以思想取消思想」的話。這話并不稀奇，乃是事實上一個至淺鮮的道理。因爲行動既經解放之後，思想便會自然而然的取消。

思想爲何要取消自己

思想之苦惱驅逐生活向前

思想爲何要取消牠自己？要答這個問題，除開說「思想自身是苦痛的」，殆沒有別的答案。我們的生活，原來是蓬蓬勃勃的向前活動。到思想發生的時候，環境中處處是障礙，行動被逼，以

平順之境
相救生活
與信

至停止進行。思想如不努力，如不能擬定新局面；行動便永無解放之機會。本來的活動，今被壓迫而停止。本來是順順利利的向前進行，今遇阻礙而不能伸展。這不是很苦痛的嗎？本來的活動，很是安定很是自然。今則不僅不安定，不自然；行動自身，且被壓迫以至無出頭之地。這種情狀，如果久延，殆沒有人能忍受者。行動暢快的時候，祇是一往直前，無挂無礙，大有沛然莫之能禦的勢子。直到思想用事的時候，行動祇圖伸展且不易得。這樣把本來的眞面目取消，換一個不當有的情狀；把正面取消，換一個反面。這不是極不可受的嗎？生活如果轉入這段情境裏面的時候，沒有不極感苦痛的；沒有不急圖振拔的。要圖振拔，祇有擬定一新局面，把行動趕快的解放。行動解放了，這段苦境便不期然而然的取消了。大革命黨想盡了方法要革命，革命事實未發見之時，總是想着。及事實實見，行動解放了，思想上的苦痛便沒有了。

思想之苦痛，乃就生活之消極方面而言。若就積極方面說話，生活乃朝着自然平順之境流着的。正如河水一般，總是向着低處流，向着寬闊之處流，向着平坦之境流。這種含苦痛之境，朝着平順之境向前奔流的事實，乃生活之特點。因有這特點，故遇着不順利之情境時，總是努力的衝

信仰生活導由苦達樂之過渡

過去。如萬分衝不過時，便折轉方向另圖他適。但可以衝過去時，沒有不急速衝過去的。蓋苦痛之境，本是生活上所不當有的，不是生活之正面。而生活之本來方向又是朝平順物我渾然之境流着的。故一入苦痛之境，便特別不安，特別不自然，急於要恢復那自然平順之境。消極方面，有苦痛爲之驅使，積極方面，有自然平順之境爲之誘導，所以生活既發生了問題之後，便努力奮進，以期卽刻脫去苦痛之境，而達入平順之境。由苦痛轉入平順，斷非一步可以達到的；中間必有一番經過。這番經過，卽信仰生活所佔領之範圍。

思想之境，既苦痛矣；平順之境，是第三章中所講的絕對無差等的樂境。然則信仰生活，不過是由苦到樂，中間所經過的一段生活。苦在後面驅使，樂也好像在前面誘導一般，生活乃奮力於這兩極之間。對苦境祇期脫去；對樂境則自然而然的傾向着。信仰生活之前進，乃介於這兩者之間。倘無苦境在後，或無樂境在前；則信仰生活便不能成立。生活上倘永無發生問題之機會，或永無解決問題之希望；既無物我對立的生活，又無物我渾然的生活；那末這信仰生活，便永無出現之機會。所謂信仰生活，本是相對之名，本是有了「有思想」之苦及「無思想」之樂這兩個觀念以

苦樂為生活之原動力

後的一個名詞。倘既無物我對立競爭之苦，又無物我渾然融和之樂；那末這段由苦達樂的過渡生活，便沒有存在之所了。不過這樣說來，一定有人誤認苦樂為生活之原動力。

苦樂果為促使生活向前的原動力嗎？這一問題，有兩個答案。一個為肯定的，即承認苦樂為促進生活之原動力。最初之功利派如邊沁(Bentham)一輩，都是這樣主張。以為我們人類之生活，祇是趨樂避苦。人類行為之善惡，一以苦樂為標準。行為如果可以增進快樂，或減少痛苦即為善。行為如果祇能增進痛苦，減少快樂即為惡。一行為所生的結果，如果快樂多於痛苦即為善；反之痛苦若多於快樂則為惡。行為之標準，固純以快樂與痛苦為斷；生活之鵠的，也是以快樂與痛苦為轉移的。人類之生活，祇是趨吉避苦，去苦就樂。一切奮鬥競爭，努力犧牲，無一不是營求快樂，避免痛苦。法國呂邦(Gustave Le Bon)也是這樣主張。他以為羣生活動之大原動力，即在苦樂二者。羣生之感情的及心靈的生活，全隸於感受苦樂之感受性。苦樂為促使羣生活動之方法。羣生如果無此二者，即不能生存。此外還有許多學人們以為苦樂為生活之原動力的。其說法與此也差不多。總是說生活是完全受苦樂支配的。一切動作營為，都是為的去苦就樂。

苦樂非生活之原動力

與此說相反者，另有一種主張。以爲生活之原動力並不在苦樂。人類之所以生活，祗是不得不生活，也祗是爲生活而生活。一切營爲，並非預計要避去何種苦痛，也並非預計要達到何種快樂。我們的活動，祗是活動。快樂或苦痛，乃後起的，乃動作之後，所附生的。並不是未動作之先，即有快樂與痛苦兩者懸於我們之前，爲動作之主力。譬如吃飯，固是一種動作。要吃飯之時，並非爲快樂而吃飯，實在祗因要吃飯而吃飯。未吃之時要吃，既吃之後，快樂隨之。綜而言之，快樂或痛苦，都是行動之後的附產，絕不是行動之主力。這樣主張的人很多。德國的帕爾孫（Perlson）及美國的詹姆士(W. James)其最著者。他們都以爲生活之原力就在生活，行動之原力就在行動。我們之生活，是爲生活的；不是爲快樂或苦痛的。帕爾孫於其所著倫理之系統中至善快樂論一章內論此最詳。詹姆士於其所著心理學中曾說，「吾人感動表現之中，苦樂未常參與。何人曾爲樂而皺眉？何人因樂而呼吸？」最近杜威博士也不以快樂及痛苦爲生活之原因。他於所著倫理原理（與達夫茨合著之倫理學之第二部）中，常常說及此事。他以爲生活之原力，并不是苦樂。苦樂乃行動之後的附產。謂苦樂爲生活之原力者，正如繫車於馬之前，叫馬拖起走，實是倒置因果。杜

氏之意與帕爾蓀及詹姆士之意略同。都是否認苦樂爲生活之原力。

兩說共同之錯誤

謂苦樂爲生活之原動力，如邊沁輩所主張者，我們不敢贊成。謂苦樂非生活之原動力。如帕爾蓀輩所主張者，我們也不敢贊成。我們固然說過苦境與樂境爲信仰生活之兩極，固然說過信仰生活之前後爲苦樂。但與這兩說截然不同。這兩說彼此雖極相反：一則主張苦樂爲生活之原力，一則否認苦樂爲生活之原力。然有一共同之錯誤。主張苦樂爲生活之原力者，誤以生活與苦樂爲分離的；以生活爲一事，以苦樂爲又一事。誤以苦樂爲有定之對象，生活爲達此對象之進程，正如小孩失去了一個皮球，盡力尋找。皮球爲對象，尋找爲進程。快樂或痛苦，我們若就事實觀察，果爲（一）有定之對象嗎？（二）果可與生活分離立嗎？（三）生活果是達到快樂或痛苦之進程嗎？實際上我們曾察知快樂或痛苦爲實在，爲具體的對象，可供生活去尋找否？就事實看，此種說話，實不可通。反之，否認苦樂爲生活之原力者，也犯了同樣的一個錯誤。也誤以生活與苦樂爲分離的，也以生活爲一種進行，也一苦樂爲有定的對象。他們雖不主張生活爲達到苦或樂之進程，然其誤以生活與苦樂爲分離的，則爲不可掩之事實。彼不以苦樂爲生活之原力。反之乃謂苦樂爲

生活之結果，爲事後之附產。這樣換轉來說，好像是很近事實了。實則仍是誤以苦樂與生活爲可分離的。不過第一說以苦樂爲生活之原因，第二說以苦樂爲生活之結果，稍有不同。至於把苦樂從生活裏面搬出來講，同是一樣的錯誤。因這個根本的錯誤，人生哲學上，便發生許多糾紛。承認苦樂爲原因者，有時總免不了要受反對派之攻擊。否認苦樂爲原因者，有時也要受反對方面之攻擊。蓋二者本來都沒有站得脚穩哩。

至於我們之所謂苦樂，則不是這樣的。(一)我們之所謂苦樂，并不是客觀的對象，并不是與生活分離的。反之，祇是指生活的情狀而言。祇是生活上有這兩種不同的狀態。如果把苦樂兩觀念從生活裏面抽出來講的時候，把牠們作形容詞看固屬可以；若視作兩種獨立的與生活分離的事物，那便沒有意義了。所謂快樂，祇是指生活；離開生活，快樂這個名詞，就沒有意義了。因快樂與生活本祇是一件東西：就實體言，謂之生活；就性狀言，謂之快樂；二者并不是彼此分離獨立的。所謂苦痛，也是這樣，也不是說生活本身以外的一件什麼東西。(二)苦樂爲任何人的生活所必經之情狀。苦痛爲有問題時生活之情狀。因有問題時，生活已失其原來順順利利向前奔流之

狀，而達於不得已之境了，所以爲苦痛的。無問題時，生活祇是一往直前的奔流，毫不遇着阻礙；祇是渾然一體的，無內外爾我之別。我們名此種情狀爲快樂，也祇是因爲牠是渾然一往直前無挂無礙。這種無問題的生活，及有問題的生活，乃人人所必經過的，所以苦樂二境，也是人人所必遇的。(三)此種苦樂之境爲變動的，苦境爲生活上不得已而有的。我們生活到了這樣的境況，實在是出於不得已。并非謂此種生活好些，故意霸佔。反之乃時時設法與之脫離。一旦脫離了，這境況便消滅了。至於快樂之境，當生活尙未達到的時候，固不成爲一個境況。直到生活脫去了苦境，達到了牠的範圍的時候，牠才實現。這個境況，未達到之先，固不知其爲快樂的。但既與苦境相反，且爲脫去苦境之後所必須達到之境，我們強名牠爲樂，固屬無妨。此兩種境況，并不是兩種同時並立的生活，更不是先生活而存在之兩種境況。祇是一個不斷的生活，往前進行時，在時間上所呈露的兩種相反的情狀。(四)此兩境不是直接相接連的，乃間接相接連的。間於這兩者之間的那個狀態，即是信仰生活。信仰生活之前，爲苦痛之境，信仰生活之後，爲快樂之境。(五)信仰生活自身是向前進行的。當其進行之時，一面漸與苦痛之境遠離，他一面，乃漸與快樂之境接近。這種由

苦達樂之進行，既不以苦樂爲牠追逐之目的，復不以苦樂爲牠生出之結果。若是那樣，那便是以生活爲一事，以苦樂爲又事了；那便是與事實相反了。反之牠祇是向前進行。不過牠之前（時間上之先）一段情狀爲苦的，牠之後（時間上之遲）一段爲樂。牠祇要進行，便不期然而然的離開了苦境，接近了樂境。就這個進行的本身講，可以說牠是去苦就樂的。就樂境方面講，可以說樂境是引導行動向前的；就苦境方面講，又可以說苦境是驅逐行動向前的。分而言之，固可以區爲這三方面一苦境，二向前之行動，三樂境。實則祇有行動這件事。不過這個行動，是由苦達樂的。正如河水一般，由高處向平處流着。高處之流固是流，由高處以達到平處之流也是流，到了平處。流還是流。又如一個小小的圓木球，放在一個木槽內，由高處向低處滾着。在高處滾的是這球，由高處到低處的，也是這球，到了低處，滾的仍是這球。不過在高處之滾是不可久有的，低處之滾是必會達到的。我們的生活由有問題時，達到無問題時，也是這樣，也是很必然的。這樣看來，信仰生活，乃由有問題達到無問題之間的一段過渡生活。我們現在且來研究這段生活之本身。

信仰生活的成分，很是複雜。有的說，信仰就是意志作用。這是根據心理學的三分法而說的

話。普通講心理學的人，都以爲心理有三個方面：科學屬於知識一面，文藝美術屬於情感一面，信仰則屬於意志一面。我們就假定信仰是屬於意志的；但意志作用這件事，很是複雜，很是難講。所謂意志，究是什麼？其作用又如何？牠顯作用的時候，果是單獨進行，抑還有與之相伴隨的牠種成分？如有牠種成分，則牠種成分又是一些什麼？與意志的本身有何種關係？但這還祇是就信仰說話，已經有這樣複雜；若就信仰生活說話，不更複雜難講嗎？

苦痛與信仰生活之震動

但複雜難講，并不是說絕不可解釋。反之我們若懂得了信仰生活與他段生活之關係，倒也不見得十分難講。上面我們已經說過，信仰生活，是介於有問題與無問題之間的一種由苦達樂的過渡生活。我們現在依據這句話所關涉之各點講下去，便可以明白信仰生活之各種成分。我們既謂信仰生活爲由苦達樂的過渡，那末苦痛這件事實，是不可不注意的了。雖然我們若說苦痛就是信仰生活之主要成分或根本原因；那不僅別人不承認，就是我們自己也很不以爲然。不過我們從反面看去，信仰生活，的確是與苦痛生活爲緣的。假使一個人自有生以來，從未遇過什麼問題，從未感着什麼生活上的震動。所過的生活，都是物我不分的。渾然向前的活動。那末他還

信仰之前一步與思想

會發生什麼信仰嗎？譬如小孩初生，無知無識，渾然一團和氣，既未遇過問題，也未感着苦痛，我們也可以妄加推測說小孩有信仰嗎？反之，從他一面看去，倒很容易看出信仰這個事實是由苦痛或不自在所激成的。譬如許多的野蠻人遇着了問題，或碰着一些不能解釋的事實；就當時的利害講，非把問題解決，非把事實弄明，心理是萬不能安的。正如梁漱溟先生所說「好像是無路可走的樣子，走不下去——生活不下去——的樣子。」因這原故，便發生許多下等信仰。就是很文明的人，也是這樣；遇着了不可解決的問題，便要設法找出一條通路，進行他那信仰的生活。不過通路未找出之先，信仰生活，還是沒有。因為「找通路」與「過信仰生活」，祇是時間上先後的兩段，不可同時並立的。

講到這裏，我們便遇着一個難題：所謂「找通路」究與思想作用有什麼區別？我們講思想的時候，已經知道；思想的職務，在「擬定局面」以便解放行動。今謂「找出通路」以便進行信仰生活。然則「擬定局面」與「找出通路」二者，究竟有什麼區別？如果沒有區別，可以的嗎？就事實看，是可以的。我們要知道，「找出通路」祇是信仰生活的準備，並不是信仰生活的自身。所以「擬定局

面」與「找出通路」二者儘可以一致，而思想與信仰絕不會合而爲一。由此看來，信仰之前一步爲「找通路」，而「找通路」復與思想之職務相同；那末信仰之前一步即爲思想是無疑的了。

信仰是由思想而來的麼

不過我自己說無疑，人家未必也無疑。反之，我若說信仰是由思想而來，人家一定說我荒謬絕倫。信仰是屬於意志的，思想是屬於知識的。信仰屬行，思想屬知。二者截然兩樣，性質不同，作用不同，如何可以說信仰是由思想而來的呢？譬如野蠻人之信奉蛇，黃鼠狼，火神，河神，瘟神，以及中國人之信奉祖宗鬼怪等等，是出於思想的信奉嗎？這樣說未免太不近事實了。信奉這等事物的人，知識思想，實在很幼稚。從反面看去，知識思想愈高的人，這等信仰愈少。可見思想與信仰是成反比例的。今謂信仰出於思想，未免有點說不通。不獨說不通，而且是很大的錯誤。我們祇可說思想克服信仰，不可說信仰自思想而來。

信仰是由思想來的

但實在說起來，這種反問是很淺薄的，是很可笑的。我們祇要拿這等信仰的來路或前一步的生活情狀看一下，便知道信仰出自思想之說，是很平常的。我們應當明白野蠻人之信奉瘟神火神等等，當其未信奉之時，固仍當用思想，幷不是生來就祇有信仰。未信仰此等物之先，固仍是

信仰由思想而出分於野蠻人與文明人

努力在解釋此等物，說明此等物。或以爲此等物是有害的，或以爲是有益的。或以爲此等物能作福，或以爲能作祟。明確斷定之後，便信奉之。野蠻人之解釋此等物，說明此等物，無論如何不近人情，無論如何幼稚不合理；但當其解釋之時，其心理作用，與我們那思想之擬定局面，固是一樣的。我們不能說我們擬定的局面擬得很好，擬得很合理，就叫作思想；他們解釋事物，解釋得不合理，就不叫作思想。中國人之敬奉祖宗鬼怪，也是這樣。當其未信奉之時，固也曾設法解釋祖宗鬼怪之爲何物。解釋之後，始加信奉。雖然現在中國人之信奉祖宗鬼怪，好像生來就信奉。但這幷非信仰不出於思想之證據。這祇是因爲此等信仰成立已久，已經變成了民族習慣，不須想了，不須解釋了。當此等信仰未成立之先，固仍有一種說明。此種說明，其作用固與思想無異。

上面所述的這等信仰，乃下等的，其產此信仰之思想，也是很幼稚的。且是等信仰，是屬於野蠻人的。但信仰與思想之關係，固無分於高等下等，也無分於野蠻文明。卽高等信仰，文明人的信仰，其性質或有不同，然其與思想之關係則是一樣。我們深信太陽天天會從東邊出來，從西邊落下。但當這等信仰未成立之時，果絕對沒有說明的，我們固知道，我們的祖先初有此等信仰之時，

文明人與野蠻人的思想及信仰之不同雖可於具性實上看至於思想與信何之關係無論何時都不變的

天文學尚未發達。這等信仰，固不是天文學解釋出來的結果。但天文學雖未成立，却仍可以有他種相當的說明。其說明雖不近人情，雖不合道理；然其作用，固與我們那思想之擬定局面是一樣的。等到天文學發明以後，我們對於太陽運行的信仰，更加堅定。但這并不是盲目的信仰，祇是因天文學能予我們以更詳細更合理的說明，故信仰愈堅定。有人說，我們這等信仰是科學的信仰。科學的信仰，固必由思想而後可以產生。若野蠻人的下等信仰，則絕不是出於思想的。這種誤謬推理，乃由於誤認思想之結果爲思想之進行。因野蠻人思想的結果不好，遂以爲他們無思想的進行，故推論他們的信仰爲非出自思想的。實則思想的結果與思想的進行完全爲兩事。野蠻人的信仰，雖是下等，然其成立之先，必有思想的進行，固是與文明人無異的。

野蠻人之信仰既是與文明人之信仰一樣，同是由思想產生出來的，那末野蠻人與文明人，在思想與信仰這方面果是一樣的嗎？果無高下之分嗎？不然，文明人是文明的，野蠻人還是野蠻的，文明人之信仰，與野蠻人之信仰，可以絕不相同，文明人之思想，與野蠻人之思想，也可以絕不相同。但信仰與思想之關係，信仰出自思想的這個事實，無論野蠻人也好，文明人也好，却是絕對

一樣的。文明人固然有思想，但思想是產生信仰的；野蠻人固然有信仰，但信仰是由思想產生的。文明人與野蠻人思想的結果雖很不同，信仰之對象雖很不同，但彼此均有思想的進行，彼此的信仰都是由此進行產生的。文明人之思想與信仰兩者自身的性質，固是隨時變化的進步的；但兩者之關係總不變。野蠻人之思想與信仰兩者自身的性質固很與文明人不同，固都很幼稚，然兩者之關係總是不變。由此看來，文明人與蠻野人之不同，不在他們那思想與信仰之消長，不在他們那思想與信仰的分量之增減，祇在他們那思想與信仰的內容或性質之不同。思想與信仰自身的變化，儘可以有千差萬別，但二者之關係無論在何時是一樣的，信仰總是出自思想的。

思想產生信仰之目標

信仰之出現，固是思想的結果。但思想并不直接產出信仰。信仰是一種心理的傾向。所傾向的那個目標，是思想產生出來的。目標產出之後，信仰心便朝着牠傾向着。我們在上面屢次說思想產生信仰，實是說思想產生信仰心之目標；不過目標剛定，信仰心便朝着牠傾向。信仰之目標，與信仰心自身的傾向，實是同時的。所以思想剛產生了信仰之目標，我們便說牠(思想)產生了信仰，并不算錯。然則信仰之目標究竟是什麼呢？質言之，就是我們在第二章裏面所講的，思想擬

出來的一個新局面。野蠻人之信瘟神，瘟神這個名詞，卽是一個局面。無此信心之先，瘟神固不叫作瘟神。瘟神之所以叫作瘟神，全是無信心時以思想規定的。無信心時，思想以爲有某物，在某處，能作威，能作福，能降祥，能降殃。如此斷定之後，命以瘟神之名。此名既立，信心乃朝牠傾向着。中國人之信祖宗神鬼，也是這樣。無信心時，固無祖宗神鬼之名。迨至思想創出祖宗神鬼等名詞以後，信心乃朝着牠傾向。科學的信仰也是這樣。略學過科學的人，都相信「地球於3659422日之內必繞日一週。」地球繞日……的這句話，是科學宣布出來的。既宣布之後，便是一個局面，信心便朝着牠傾向。有人說，科學的信仰，固是出自思想。若下等信仰，則絕不是思想所產出的。這話我不相信。我以爲信仰無論如何低劣，祇要牠有目標；那個目標便是思想的產品。野蠻人之信瘟神火神，是信瘟的神，火的神；幷不是信瘟與火。既是信神，而神這東西，又不是具體的，又不是與草木鳥獸同類的。然則不是由思想構成的，果是什麼構成的呢？如果說是信仰構成的，那末信仰自己，當那「構」之之時，便已變成思想了。

信仰之意義

思想爲信仰而建立一個目標，信仰心乃朝此目標傾向着。我們平常所謂信仰，就是指這目

標，及信仰心對這目標之傾向，兩者而言。單有目標，而無信仰心對牠傾向着，便不能謂之信仰。信仰祗是一個抽象名詞。牠所代表的是信仰心之傾向及所向之目標。

信仰心與思想之別

講到這裏，便有人要問：信仰心與思想之活動有什麼區別呢？這個疑問，是很合理的。我們且分成下列幾點答覆：(一)信仰心是朝着目標傾向着的，思想則是尋找目標的。(二)信仰心是有定的；因爲目標已經定了，信仰心祗朝此目標傾向，不必別有所圖。思想則是無定的；因爲目標未定，尙須四處尋找。(三)信仰心起於找出目標之後，或與目標同時出現。思想則先目標而出。目標未定之時，正是思想用事之時。(四)信仰心因有了目標而顯其作用，而生長而發育。思想則因有了目標而消滅而退避。由這四點看來，信仰心與思想之別，大概可以分辨清楚了。

信仰對於行動之效力

信仰心與思想之別旣明，但隨着又來一問題：即信仰心與行動之關係究竟如何？換言之，即信仰成立之後對於行動有什麼影響？這問題是關於信仰之效力的問題。信仰之效力當然很複雜。然其對於行動最大之效力，即在(一)使行動集中。我們的行動，當未有信仰之時，是很散的。很不集中的，是向各處亂投的。正如一桮之水，倒於平地上面，流雖是流，可是毫無一定的路道。這裏

是水，那裏也是水。但這裏也流得不順暢，那裏也流得不順暢。我們的行動，當未有信仰來管轄時，也是這樣，漫無一定的路道，直到有了信仰的時候，行動便集中了，便朝着一定的路道向前進行。正如水在河中流動一樣，集成一路，并不分散。(二)使行動向前。行動原來是散的，但有了信仰，便集中了。不過單祇集中了，而不能向前進行，那還不算行動。既是行動，便須向前進行。信仰之效力，正是使行動向前的。人當未有信仰之時，未有目標之時，行動總是無力的。及至有了信仰，向前的力量，便特別的大。譬如現在的學人們，個個都喜歡談一談什麽「社會改造」但實行改造社會的人很少，這都由於沒有一定單純之目標，一定的信仰之對象。所以行動的力量很薄弱。反之，那般稍有信仰的人，如真正信奉馬克斯主義的人，便不同了。他們的行動好像有力些，好像勇猛些。這祇因他們略有信仰，故爾如此。(三)使行動有定向。沒有信仰時，行動是分散不集中的，是萎靡不振的。有了信仰，便集中了，便勇猛了。但單祇集中，單祇勇猛，倘無一定的方向，那便祇是亂動。真正有效的行動，是集中勇猛而有定向的。信仰便能使行動有定向。信仰之目標，如果明確，信仰心又極熱烈的朝着牠傾向；那末行動也是朝着這目標進行的。今日信仰馬克斯主義的人的行動，

很足以証明這個事實。馬克斯雖沒有什麼打倒國際侵略主義，及打倒國內軍閥的口號；但信馬克斯者自己造出這兩句話，持之很堅。於是一切行動，都朝着這兩句話傾向。好像長江之水，一定由西方向東方流而不能稍變一個樣。使行動集中，使行動向前，使行動有定向：算是信仰對於行動最顯著的影響。現在我們祇說這幾點，也可以看出信仰的效力之大。

信仰對於行動之效力，算明白了。但信仰與行動之區別又怎樣呢？這問題我們可用下列諸點來答覆。（一）信仰是行動之模型，行動是實現信仰之實質。模型是不具體的，實質則是具體的。譬如國內有許多眞正信馬克斯主義的青年，開口閉口，總離不了「打倒國際的侵略主義及國內的軍閥。」這兩句話，簡直是他們的一個模子。他們那具體的行動便是實現這模子的。正如畫像的，先用鉛筆打好一個影子，然後用顏色填進去。影子被顏色填滿了，像也就畫成了。行動之於信仰也是這樣。信仰實現了，行動也就完成了。（二）信仰心傾向着信仰之目標，行動則依信仰心進行以實現目標。信仰心先出現，行動後出現。信仰好像是打先鋒的，行動好像是打接應的。信仰心從我放射出去，行動便隨着牠向前進行。信仰心所達到之境，行動在一時雖未必能達到；然信

行動信仰心及信仰之目標三者出現之先後次第

仰心必提攜誘導，使其能够達到。

行動，信仰心，以及信仰之目標，三者相互之關係，算已明白了。現在我們且進而講一講三者之次第，看那一個在時間上先出現，那一個先消滅。由上所說的種種看來，信仰之目標，算是首先成立的。我們已經知道：信仰是由思想產出來的。但思想最先產出的，祇是一個新的局面。這個局面便是信仰之目標；所以信仰之成立，其最先出現的成分就是目標。目標既定之後，信仰心便朝着牠傾向。倘無此目標，便無信仰心。信仰心是繼着目標而起的，或是與目標同時出現的；但絕不能先目標而出現。信仰心之所以爲信仰心，正因爲牠是傾向着某種目標的。倘無目標而謂有信仰心，那種信仰心(如果仍叫作信仰心)便不是我們所要講的了。由此看來，信仰心乃繼目標而起的，或與之同時而起的。信仰心既出，行動便隨着而起。我們不論行動與信仰心出現之先後次第則已。如果要論牠們那先後之次第，我們實在不能說行動是在先的，信仰心是在後的。雖然行動之後，有時固也發生信仰心。這樣發出之信仰心，好像是在行動之後。但細心觀察去，一定可以看出這樣發生的信仰心，并不是真正直接繼行動之後的。反之，乃行動遇了困難，逼出了思想，思

想乃創設一個局面為信仰心之目標。不過為時甚短，好像信仰心是直接繼行動之後而起的。實則信仰心萬不是直接繼續着行動的。至於行動，那倒是直接隨信仰心而起的。由此看來，信仰之目標，最先發生，次乃發生信仰心，末乃發生行動。三者發生之先後次第就是如此。這種次第，是事實如此，萬不能由我們倒置。

信仰生活是有轉變的

三者完全出現，成一種互相牽制之勢。生活如果轉到這種情勢之下了，我們便謂之為信仰生活。但信仰生活，并不是永久不變的。我們於第一章批評主張信仰生活者之時即已論及。我們知道，信仰生活，也祇是生活之一段。到了某個定點，信仰生活乃轉入他種生活。譬如信奉馬克斯主義者，主張打倒國際帝國主義及國內軍閥者，所過之生活，我們固可以說是信仰生活。但他們終身就祇打算過這種生活嗎？他們終身就祇信奉，就祇主張嗎？終身不打算將所信奉的實現出來，所主張的實現出來嗎？如果沒有這種打算，而謂有信仰，有主張，那實在令人難信。所以信仰這個東西，總必有實現的時候。有時實現的時候固然很遲；但信仰之有意義，祇因牠有實現的可能性。倘無此可能性，便不是我們之所謂信仰了。信仰既有實現的可能性，那末信仰如果實現了，信

信仰生活之轉入物我渾然一體的生活

仰生活，不就隨着消滅了嗎？不就隨着轉入他種生活情狀裏面去了嗎？

然則信仰生活如果消滅的時候，生活又轉入什麼情狀呢？我們就事實看來，除恢復物我渾然一體的情狀之外，殆別無出路。信仰實現之時候，便是行動完成的時候。行動完成，便是目標實現，目標實現，行動完成，信仰心固無所施其作用了。此時新問題尚未發生，舊目標已經達到。心理既無朝着某方追逐之必要，行動復無被牽制之痛苦，新問題未發生，思想復無所施其作用。在這種情形之下，如有活動，不是物我一體，無所爲而爲，不知其然而然的動作嗎？這樣的動作，不是我們所講的物我渾然一體的生活嗎？彼主張奮鬥生活者，能够否認信仰生活轉入物我渾然一體的生活這個事實嗎？物我渾然一體的生活，即我們之所謂樂境。信仰生活既要達到這個境界，那末我們前面所說的「信仰生活爲由苦達樂的過渡生活」這句話，算是沒有疑義了。

講到這裏，我們所要講的，算是講完了。但所講的都無問題了嗎？我們自己當然以爲沒有問題了。但人家却不以爲然，好像信我們不過的樣子，常常拿着下面兩個問題來責難我們。(一)信仰之對象，果是思想造出來的嗎？(二)信仰果都可以實現嗎？

信仰之對象果出於思想嗎

發第一問的人，總以爲信仰之對象，不一定是思想造出來的。若科學信仰之對象，固可由思想造出；至於他種非科學的信仰或宗教的信仰之對象，則決不是思想造出來的，反之乃超於思想的，乃反乎知識的。明達如梁漱溟先生，好像也是這樣主張。梁先生於東西文化及其哲學內論宗教之特點曰，「宗教必以對於人的知識之超外背反立他的根據。」普通一般講宗教信仰的人，都以爲信仰是反乎知識的。譬如野蠻人之信奉瘟神，火神等，中國人之信奉祖先鬼怪等，西洋一部分人之相信上帝創造宇宙等，果可以思想解說麼？果皆出自思想嗎？火神，瘟神，祖宗，鬼怪，上帝創造宇宙，這等糊塗觀念，果是思想製造出來的嗎？

信仰之對象果出自思想的

上面這段疑問不知不覺的又形成了兩個截然不同的問題：(一)信仰之對象果出自思想否？(二)信仰之對象果可以思想解說否？第一問我們早已答覆了。蓋信仰之對象並不是與生俱生的。人類最初到世上來的時候，果就帶了火神瘟神，上帝創造宇宙等觀念同來的嗎？卻不然。人類最初祇有生活。直到生活遇了困難，生活不下去了，思想乃出而創設或擬定一個理想的局面，來作信仰之對象。不幸所擬的很幼稚，不是合理的科學，而是一些瘟神，火神，上帝創造宇宙等等，

信仰之對象可用知識解說并非背反知識

我們現在看不上眼的東西！但我們可因這些對象看不上眼，便說牠們不是出自思想的嗎？如不是出自思想的，然則是與生俱生的嗎？如不是與生俱生，又不是出自思想，難道是信仰自己造出來的嗎？信仰自己而能擬定局面造出一定之對象，那種信仰便已變成了思想哩。

若「信仰之對象果可以用思想解說否？」這個問題，更是不成問題之問題。夫信仰之對象，原來本沒有的；祇是後來生活上發生了困難，思想乃出而構造一個這樣的對象，以爲行動之出脫。既是思想構成的，爲何不可用思想去解說呢？譬如有木匠於此，作成了一張桌子，你要他解說給你聽，他果解說不來嗎？他怎樣作的，他便能怎樣解說。野蠻人或文明人對於信仰的對象之解釋，也是這樣。他怎樣構成一個對象，他便能怎樣解說這個對象。他怎樣構成一個瘟神，他便能怎樣解說這個瘟神，我們不能因他解說得不稱現在我們的意，便說他不能解說。梁漱溟先生說「……例如那蛇與鼠，在禮拜牠們的，都說牠們是大仙，具有特別能力。若照我們的知識作用去論斷，總說不下去……」（東西文化及其哲學頁一百三十四）梁先生說這話，是要證明宗教信仰是背反知識思想的。那知道不僅不背反知識思想，反之，乃證明宗教信仰是出於知識思想的。禮拜

蛇鼠的人說蛇鼠是大仙有特別能力，不就是知識的解說嗎？未曾這樣解說之先，也去禮拜嗎？他們之說蛇鼠爲大仙，有特別能力，與禮拜蛇鼠，果是一事嗎？果都出於信仰心嗎？雖然，謂蛇鼠爲大仙的這種解說，固是很幼稚；但我們不能因牠幼稚，因牠與我們現在的意見不合，便說不是知識的解說。

信仰是可以實現的

現在我們且來答覆第二問。一切信仰，果都可以實現嗎？對於這問題平常總祇有否定的答覆，一般人都以爲信仰不一定可以實現。譬如信仰上帝的，也以爲上帝可以實現嗎？不錯，上帝這個東西，恐怕沒有實現的時候。不過這裏我們要問：凡信上帝的，果是信上帝這個名詞呢？還是信上帝有什麼作用？我們就事實看來，凡信上帝的，絕不是爲上帝而信上帝，絕不是相信上帝這個名詞，可以於某年某月變成一個有手有足的實在上帝，反之乃相信由上帝這名詞所發生的作用。譬如相信上帝能作威作福，或賞善罰惡；都祇是信上帝的作用。作用這個東西，是可以設法避免或迎合的。凡信上帝能作福作威的，便有法子致福去威。倘福也致了，威也去了，不就是信仰實現了嗎？凡信上帝能賞善罰惡的，便有法子行善避惡。倘善也行了，惡也避了，不就是信仰實現了

嗎?信蛇鼠的,也是這樣。并不是相信由蛇鼠這兩個名詞,長成一條幾尺長的蛇,及幾斤重的鼠。反之乃信蛇鼠所有的作用。作用是可以設法避免或迎合的。倘應避免的避免了,應迎合的迎合了,信仰不就實現了嗎?反對者曰,信仰某對象之作用,就是信仰對象之自身。對於某種作用之信仰,固可以實現,信仰之自身,是不可以實現的。但我們祇問一句這種不可實現的對象,除去了作用,果還有什麽?不獨上帝,就是一切優等劣等文明的野蠻的種種信仰,其對象果是單獨存在的否?除開作用,果還有對象否?或曰,有些信上帝的,并不說上帝有什麽作用,祇說信上帝時,將來便可以見上帝。但這說正與我們所說的一致。我們說信仰,是可以實現的。這說以為信上帝便可以見上帝。那末到了見着上帝的時候,信仰不就實現了嗎?雖然見上帝的時候,或者很遲;或竟遲至來世。但不能說見得遲,就是信仰不能實現。實在說來,信仰之能實現,固與遲早無關。遲實現也是實現,早實現也是實現。由此看來,信仰可以實現。這句話算是無疑了。或又曰,信仰固可以實現,但有些人雖有信仰,而不打算實現,且其信仰很堅。我們對於這些不必實現的堅強的信仰又將何說呢?不錯,這種情形也是有的。但這是否為信仰,很是一問題。我們且留到第六章論科學的時候去

解答。現在我們且把本章結束一下。

總結

信仰生活，乃從思想生活來的。思想之自身，時時有傾向不思想的趨勢。思想之時，生活是物我分離的，爲一種變態。思想停了之後，生活乃折入物我渾然的情狀之內了。由物我分離達到物我渾然，或可以說由苦境達到樂境，中間的過渡生活，卽爲信仰生活。苦境乃信仰生活之來路，樂境乃信仰生活之去路。苦樂乃生活之兩種情狀，并非生活以外的獨立的東西。信仰生活之由苦達樂，乃自然的趨勢。信仰之對象，乃知識思想所造成的。信仰與思想的關係，無論文明人，野蠻人，都是一樣的。文明人的或高等的信仰固是出於思想；野蠻人的或下等信仰，亦復是出於思想的。思想固有好壞之不同，但信仰之對象無論如何不合理，總是由思想而定。信仰既立，行動隨之。行動完成了，目的達到了，信仰心也隨着消滅。信仰消滅之後，舊目的已達到，新問題尚未發生，所有的新行動，均是無所爲而爲的，此時生活，殆已到了物我渾然一體之境了。

第五章　物我渾然一體的生活之動搖與生活進化

概說

我們於第二章內，把物我分立之生活，講了個大概。於第三章及第四章內把物我渾然一體

物我兩方之變動爲

的生活及信仰生活，也講了一個大概。物我渾然一體爲生活之正向，爲生活之本來面目，爲物我分立的生活之前一段。信仰生活，爲物我分立的生活之後一段，爲由物我分離達到物我合一之過渡生活。把生活這樣解釋一週，好像把生活之內容都說明了，不過這樣解釋，僅祗就已有的事實說明了一部分。至於物我渾融的生活爲何轉入物我分立的生活；物我分立的生活，何由轉入信仰生活，均未論及。現在我們要進而問(一)物我渾然一體的生活，爲何不能保其平衡的狀態？爲何一定要轉入物我分立的狀態之內？其轉動之情形，又是如何？(二)物我分立的生活，何由轉入信仰生活？轉動時所經過之情狀如何？有什麼方法，可由物我分章的狀態轉到信仰生活的狀態？第一組的問題，我們於本章內解釋，第二組的問題，於下一章來答覆。

我們於第二章內曾說過：問題發生時，生活上必發生震動；震動愈大，物我便衝突起來；衝突到極點，生活便變成痛苦難堪的。我們現在要問：生活原來無問題，爲何後來又發生問題？生活原來是物我一體，爲何後來又發生震動？生活原來是爽爽快快的，爲何後來又變成痛苦難堪？要答這些問題，除承認物我兩方之變動外，實無更可靠之根據。反之，物我兩方之變動，乃問題發生時

問題發生時之特徵

物我兩方變動之原因爲運動

之特徵。我們能够找出某人的生活，當發生了問題時，物我兩方都沒有變動嗎？換言之，物我兩方都發生了變動時，生活不是發生了問題嗎？且舉一個實例來講，譬如我此時正在寫字，生活上算是毫無問題。忽然這生活上起一震動，發生了問題，不能繼續往下寫了。這時問題之所以爲問題之根據在那裏？從客觀方面看，不是筆壞了，便是紙壞了。不是紙壞了，便是墨壞了。不是墨壞了，便是桌子壞了。不然，便是光線忽然變成太強或太弱，不便於寫。再不然，便是空氣忽然變成太冷或太熱。從主觀方面看去，不是手疲了，便是眼花了。不是眼花了，便是背痛起來了；不然，便是肚子餓起來了。倘不是主觀方面發生了變動，又不是客觀方面發生了變動，那末我祇是順順利利的向前寫將下去，所謂問題，究何由能够成立呢？反之，我這寫字的生活，果眞發生了問題時，主觀方面，果絕無變動嗎？客觀方面，果絕無變動嗎？問題成立之原因，不於兩方面之變動上去推究，果從何處推究？如有另外的可以推究之處，那末牠之存在果是超出物我兩方面之外的嗎？

問題發生之原因，固是由於物我兩方發生變動。然則物我兩方之變動，究何由而發生呢？總括說來，物我之所以變動，完全是由於運動。運動有天然之運動及自我之活動兩大類。天然之運

動，可以產生自我與環境兩方面之變動；自我之活動，更可以產生自我與環境兩方面之變動。譬如農人之遇着天災，減少收穫，算是環境方面之變動。這種變動，乃天然的運動之結果。又如我之寫字，忽然天黑了不能寫了，這也算是環境方面之變動。這種變動，又是天然的運動之結果。自我之活動，對於環境方面之變動，也有絕大的影響：所謂改造環境，征服天然，都是指自我之活動，對於環境所生之變動而言。自我之活動，勢力愈大，環境方面之變動也大。天然之運動與自我之活動，二者固可以直接產生環境方面之變動；但同時復可以間接產生自我方面之變動。農人因天災而減少收穫，心理方面，不受若何之影響嗎？反之如不遇天災；且因自己之努力而得豐滿之收穫，他心理方面還是同受了天災一樣的嗎？又如我之寫字，寫久了，手疲了，這不是自我之活動對於自我所生之變動嗎？又如小孩子之打球，忽然球破了，不能打了，這便是自我之活動對於環境所生之變動。又因打久了，身體疲倦起來了，這便是自我之活動對於自我所生之變動。總而言之，物我兩方之變動，完全以天然的運動及自我之活動二者為準。這兩種運動愈大，物我兩方之變動也大。這兩種運動若完全停止，物我兩方之變動絕不會發生。這兩種運動若永無停止之時，則

物我兩方之變動與物我之不調和

物我兩方之變動便永無已時。

物我兩方之變動，如果仍能使物我彼此調和，不動搖其原來渾然一體之狀，固仍不至有什麼問題。不幸物我兩方之變動，總免不了下列的幾種結果：(一)環境變自我不能隨着變；(二)自我變環境不能隨着變；(三)環境之變不能與自我之變相應；(四)自我之變不能與環境之變相應。因有這種種結果，自我與環境之間，遂不免常常發生衝突。譬如農夫遇着天災，收穫減少，這算是環境方面之大變動。倘農人原來活動之方向就在減少收穫，那末雖遇天災，幷不至於成爲問題。不幸農人活動之方向，不在減少收穫，恰與環境之變相反！又如工人在工廠作工，忽然精力疲竭，祇想休息，然爲外力所阻，不能休息，這算是自我變了。環境不能與之相應，遂致二者之間發生衝突。總之環境方面如果有變化，而能與自我之方向相投，固不至發生問題。自我方面，如果有變化，而能與環境之方向相投，也不至發生問題。自我與環境兩方面都有大變動，倘變動之結果，彼此的方向完全一致，也不至發生什麼問題。自我與環境兩方面如果永無變動，更不至發生問題。唯物我兩方之變動多，變動之結果，彼此不能相應的時候又最多。所以物我不能調和的時候也

物我之不調和與生活之進行相悖離

困難之意義即物我之不調和

特別的多。

物我兩方之變動，不能調和時生活如果就停止進行，那末仍不至於發生問題。祇是世間幷沒有一種這樣的生活，到了物我兩方之變動不能調和時，便停止進行。反之到了兩方變動衝突時，生活不獨不停止進行，且進行之力量，較平時為大。物我兩方之變動愈不調和時，生活進行之力量愈大。我們於第三章內已經講過：生活之正面，生活之本來面目，祇是物我渾然一體之狀。今物我兩方之變動，不一致了，不符合了，發生衝突了；是失了生活之本來面目，是出了正向。凡生活出了正向時，便要特別的努力，以圖衝過困難之境，而回復其原來物我渾然之狀，所以生活到了物我兩方之變動衝突時，沒有不特別向前奮進的。一方面生活向前奮進，一方面物我之衝突為之阻撓。由是物我之衝突與生活之進行，遂致悖道而馳。

生活有向前奮進之趨勢；而物我兩方之變動，不能調和，且反而衝突，為生活進行之阻礙，於是生活上乃發生困難。所謂困難，就是物我變動彼此不調和之處。譬如小孩之升放風箏，好久放不起，小孩自己很是不安，很是憤急。這時候我們便說他遇了困難。所謂困難，究指什麼？不就是指

物我變動不調和之處嗎？小孩原來是不放風箏的，現在要放了，這算是自我方面之變動。原來風勢很好，可以放風箏；現則風勢太大或太小，不能升放，這算環境方面之變動。環境方面之變動，阻止放風箏；自我方面之變動，却要放風箏。二者之方向，全然相反，全不調和。這個不調和，就是生活上之困難。假使人類生活上，從未遇過這種不調和之時期，那末生活便永是物我渾然一體的，便永無所謂困難。蓋困難實在祇是物我變動之不調和。舍去這個不調和，我們實在找不出什麽困難的事實。生活上之困難，是不能免的。因爲生活，總離不開運動；不是受天然的運動之影響，便是受自我親身活動之影響。因運動便發生物我兩方面之變動。此兩方之變動如果能够調和一致，便無問題。不幸兩方變動的結果，總有彼此不能調和之處。不調和之處，既然就是生活上之困難；那末不調和的事實不能免時，生活上的困難便也不能免。彼主張自然生活者，不知也曾看到這點否？

物我兩方之變動不調和時，便是生活上之困難，這話我們本來承認。現在我們要問，生活上發生了困難時，生活者何由而知道的？關於這一問題，有幾種不相同的答案。一說以爲困難之認

認識困難之方法之不同

識，乃由於先天之理性。困難發生時，先天的理性乃出而衡量輕重。困難是偶然的，先天的理性，好像是先我而存在的。所以人類之認識困難，并不須什麼經驗。祇要困難發生時，便自然會認識出來。因先天的理性，長住不滅，可以照徹一切。這說姑無論其有理無理，姑無論其能否說明認識困難之事實；但於自我之外，找出一個莫明其妙的先天理性，與自我對立，這便是不合事實。所謂先天理性，究是什麼東西？自我之外，果還有個長住不滅，與自我截然相反的東西嗎？還有一說，以為一切難困之認識，乃由於後天之經驗。一次遇着了困難，并不十分了瞭。屢次經驗同樣之困難，便知困難之所以為困難了。這說很近人情，但太看重了經驗。其實困難這個東西，果是先經驗，然後才知道的嗎？事實上并不如此，凡遇着困難時，第一次便能認識，并不必假屢次經驗的教訓。此外還有一說以為困難之認識，乃由於自我之感情。以為感情是不可欺騙的，是感而遂通的。外物來了，困難的，便感着困難；痛苦的便感着痛苦，這說錯在分自我與感情為二。我們曾從事實研究過，感情這東西，并不是自我所有的一個什麼獨立機關，可以替自我來認識外物之困難。所謂感情，乃遇着困難之後，生活所有的情狀。并不是未遇困難時認識困難之工具。與此說正相反的有所

謂主知說。這說以爲我們之認識困難，乃由於知識及思想的判斷，困難來了並盲目的感情所能認識；乃理智作用推度出來的。這說之不近人情，不合事實，差不多不言可喻。理性乃冰冷的，推度事理的，縱能推知困難，却與不推知一樣。我們從事實上觀察去，理性認爲困難的，在生活上却不算困難；反之生活上之困難，往往在理性上並不算困難。

生活與認識困難之機關之分立

上面這四個認識困難之方法有一個共同之錯誤。錯在那裏呢？簡單說來，錯在誤把生活之本身與認識困難之機關視爲獨立相反之兩事。第一說於生活之外找出一個莫明其妙的先天理性；第二說於生活之外，找出一個與生活不同的什麼經驗。第三說誤把感情爲生活上一個獨立的認識困難的機關；第四說誤把理智爲可以站在生活外判斷困難的機關。這四種說法彼此雖有不同之處，然根本錯誤，則是相同的：都誤把生活與認識困難之機關分爲兩截。都以爲生活以外有個單獨認識困難的機關。生活爲一事，認識困難之機關爲又一事。

困難與生活之狀態

我們若從事實上觀察，便可以看出，困難發生了的時候，生活之情狀是怎樣的。譬如小孩升放風箏，放了許久沒有放起，我們便可以說小孩是遇了困難。這時小孩生活的情狀果是怎樣的？

從外面看去他祇是不快，他祇是氣忿，他祇是發怒，他祇是不得意，他祇是焦急。但他這種不快，氣忿，發怒，不得意，焦急，是先天理性告他的嗎？是後天經驗告他的嗎？是感情告他的嗎？是理智告他的嗎？不然，他這種種的狀態，都是自然而然的，都是不期然而然。如定要說有什麽東西在背後驅使他爲此種種狀態，那末舍困難之本身以外，殆別無所有。不過我們仍不能把這種種狀態與所謂困難分爲兩截。反之這兩者是同時的；困難發生了，便有此種種狀態；有此種種狀態，便是發生了困難。此種種狀態，乃困難之所以爲困難的符號。假如沒有這種種不快，氣忿，不得意，焦急的狀態，那末，無論生活上有什麽困難，我們却無法認其爲困難。反之生活上如果已經呈露了此種種的情狀，謂之無問題，也不可得。

小結束

此種不快，氣忿，不得意，焦急的狀態，雖爲生活遇了困難時所不能免的狀態，但生活一入此種狀態之內，便要努力衝過。正在焦急不自在之時，正在努力向前奮進以期衝過此困難之時，環境中便發生一種偶然的啓示。偶然的啟示，我們於第二章內已經說過，就是環境中之某部分偶然觸着自我，能使自我的困難立刻減輕，幷使自我留戀此一部分。自從有了偶然的啓示之後，生

活乃由困難之境折入思想之境，或物我分立之境。但思想或物我分立之境，乃救濟困難之境者；其後路或去向仍在假信仰生活，以圖恢復物我渾然一體之狀。困難之境，乃物我渾然一體的生活之末路，乃物我分立競爭之起點。前述物我分立之前一段生活為物我渾然一體的困難之境，就是物我分立與物我渾然二者之間的過渡生活。物我渾然一體的生活，不能永保其平衡，常因天然的及自我的運動而發生震動。震動之結果，總免不了困難。至於物我分立之境或思想生活，也不是偶然而起的。祗因困難之境，背反了生活之正向，動搖了生活之正向，迫不得已起而為之救濟。

生活之進化
進化之三義

生活由物我渾然一體之境轉入物我分立之境的過渡狀態算已明白了，現在我們且進而研究生活之進化。我之所謂生活之進化，含有三義：(一)環境方面之改善，(二)自我方面之改善，(三)生活本身之輪轉。我們不論生活之進化則已；如欲談生活之進化，這三者是不可不分別論斷的。反之，論斷生活之進化，而不將此三方面分別論列，則進化之意義不能明，所指之對象不能明。原來生活所關切之方面，本就祗有自我，環境，以及自我之活動。生活之狀態為物我渾然一體

的時候，這三者渾而爲一體。物我對立的時候，自我與環境對立，有形之活動，變而爲無形之活動。生活轉入信仰之境的時候，自我與環境雖然分顯，但方向是一致的。環境之方向怎樣，自我之方向也是怎樣，實現自我的方向之行動也是與自我的方向一致的。總而言之，生活無論到了什麼情狀之下，其所關切之方面，在我們研究起來，總不外自我與環境及自我之活動三者。我們如要論生活之進化，依此三方面說去，較爲着實些。

生活之進行爲活動

我們曾屢次說過，生活之進行爲活動。物我渾融一體時，生活爲無掛無礙的向前活動。物我分立時，身體的活動轉而爲心理的活動。生活到了信仰之境時，身體的活動，乃與心理的傾向並行。活動之狀態雖有不同，然其爲活動則是一樣。

活動是有結果的

凡活動是有結果的：不是改造客觀方面之環境，便是改造主觀方面之自我。不是兩者同時改造，便是單獨改造一面。譬如我之寫字，算是一種具體的活動，算是我此時生活的進行。這個活動或進行，同時使有兩種結果：（一）寫成了字，（二）增進了寫字之能力。寫成了的字是環境方面之結果；增進的能力，是自我方面之結果。此兩種結果，是否適合我以後生活的進行，且不預論，但無論如何，總是此時生活進行的兩種結果。又如小孩

活動之結果的兩大類

之拋球，也是一種具體的活動；此種活動，雖無客觀方面的結果，然於主觀方面，自我方面，是有結果的。此時之拋球，對於將來之拋球，必有相當的影響。影響爲好爲歹，固不可知，但總是一種影響。又如有工人久作某種工作，工作之能力，早已固定了。那末他之作工，如自我方面，好像沒有什麼改造。但客觀方面是有改造的，所作出之工程，即改造之結果。并且主觀方面也不能說沒有改造：他之能力雖已固定，雖不能因作工而增加，但他繼續工作時，身體果絕不疲勞嗎？如果疲勞，不就是改造嗎？總而言之，有活動時，就有結果。結果或爲自我方面的，或爲環境方面的；或者兩方同時都有，或者祇有一方獨有；或爲積極的，或爲消極的；或在客觀方面成就了什麼或破壞了什麼；或在主觀方面增進了什麼，或減去了什麼。結果之種類，性質，分量雖有萬不同，然其爲結果則是一樣。世上固沒有一種活動，於自我與環境兩方面毫無影響，毫無結果的。

結果之種類，性質，分量雖有萬不同，然我們却可以分之爲兩大類：(一)適於繼起的生活進行者，適於以後之活動者；(二)不適或背反後起的生活進行者，背反以後之活動者。小孩之拋球，無論其爲成功，爲失敗；然小孩自己所得之結果，總不外可爲他日拋球之助的，或背反他日拋球

好結果之保存與壞結果之消滅

之進行的兩種。農人之種田，無論其爲成功爲失敗；所得的結果，屬於環境方面的也好，屬於自我方面的也好。然其對於將來之進行，不是不利的，便是有利的；不是適合的，便是背反的。我之寫字，也是這樣。所得的結果，不是幫助我他日寫字的進行的，便是背反我他日寫字的進行的。總而言之，無論那樣生活的進行，無論那種生活的運動；其結果，對於現在進行的本身而言，對於現在活動的本身而言，固有好與不好之分，固有成功與失敗之分，固有順利與不順利之分。然其對於將來生活的影響，則總不外適合的或背反的兩大類。

凡現在生活的結果，不論其爲主觀的或客觀的，不論其爲屬於自我方面的，或屬於環境方面的；祇要於後起的生活有益，祇要不背反後起的生活，便不期然而然的保存起來。於後起的生活無益的，或背反後起的生活的，便設法去消滅。保存好結果，消去壞結果，究以什麽爲標準呢？何由而知道某件是好的，某件應當保存？何由而知道某件是壞的，某件應當消去？要答這問，仍須研究生活之本來面目。我們前曾說過，生活之本來面目，是物我渾然一體的向前奔流。這個奔流，總是要順利的，總是要平穩的。總是要無掛無礙的。以前這個奔流的結果，對於以後這個奔流；如果

沒有障礙，反之，且能促進或幫助；那末便是好的，便會保存起來。何以要保存起來呢？因為生活是要向前奔流的，保存起來了，便能夠流得更順暢，更爽快。若再要問為何要流得順暢爽快？那便是問生活為何要生活。那個問題，不是我所要研究的，我所要研究的，祇是生活之本身。生活為何要生活？且讓那會想的人去研究罷！以前生活的結果，若對於後起的生活，不獨不能幫助其進行，反之，且是很有障礙的，那便是壞的，那便要設法去消滅。為何要消滅？因為消滅了，生活之進行便能順利了。

制度與經驗

環境方面的結果，是有形的。這種有形的結果，如果因有利於後起的生活而被保存起來了，便叫作制度。自我方面的結果，是無形的。這種無形的結果，倘因有利於後起的生活而被保存起來了，便謂之經驗。譬於家庭之組織，社會之組織，政治之組織，經濟之組織，財產制度之成立，交易買賣之成立，語言文字之成立，風俗習慣之成立，道德法律之成立，皆制度也。都是利於繼起的生活者。由現在到將來，這種種制度，雖未必都有益處，雖未必都可以保存；但由過去到現在，此種種制度，總是被視為最好的，最有利於生活的。經驗也是這樣。譬如利己心，利他心，公共心，團體心，服

從性，敬仰心，誠實，和順等等皆經驗也，都是利於後起的生活者。凡此種種，將來未必毫無變更，但由過去到現在，他們是被證明了，是認爲有利無害的了。

已往的制度及經驗都是好的嗎

或曰，已經保存了的制度與經驗，如果都是有利於生活的，那末社會上爲什麼有許多有害無益的制度呢？爲什麼有許多有害無益的經驗呢？譬如女子之纏細脚，穿耳朵，也是有利於生活的嗎？又如吃鴉片煙，打麻雀牌，賭博等等也都是有利於生活的嗎？又如說謊，欺詐，狡猾，利己等等都是很好的嗎？這樣大膽的說一切過去的經驗或制度都是最好的，都是最適於生活的，這不是很不合事實嗎？這不是很危險嗎？譬如畜奴的制度，買賣人口的制度，納妾的制度，一妻多夫的制度；實在不是最好的，實在不是最合於生活的，爲何可以叫作有利無害的呢？又如打仗，決鬭，等等野蠻舉動，也是有利無害的嗎？也是最適於生活的嗎？若這樣說來，不是大反常情嗎？不錯，這樣說來，如果毫無限制，毫無條件，那真是不通之論。我們現在那敢說畜奴是合於生活呢？那敢說打牌，賭錢是合於生活呢？

誤以事實爲理想

不過這種種懷疑是很淺薄的。是出於一個頂大的誤會：誤以「已然」爲「當然」，誤以「過

去」爲「將來，」誤以「事實」爲「理想，」我們說一切已經保存了的經驗或制度爲最合於生活者，并不是泛說的，乃是說由過去到現在，已經保存了的經驗或制度都被視爲最合於生活的。并不是說由現在到將來，已經有了的經驗或制度，永遠要保存，永遠要視爲有利無害。我們之所以說過去的制度或經驗爲最合於生活者，也祇是以事實爲根據。就事實看，我們能說過去種種經驗或制度未曾顯過很大的作用嗎？在生活上未曾奏過殊功嗎？我們能說纏細脚在以前一般人看起來爲不合於生活的嗎？賭錢打牌，畜奴等等，在作此等事的人看來，果不是合於生活的嗎？如果是不合於他們的生活，如果背反了他們的生活，他們爲什麼要爭相保存？我們祇能說這種種制度或經驗，以前的人認爲對的，我們不能再認爲對了。以前所有的，我們不能再保存了。以前視爲不壞的，以後不能再視爲不壞了。但以前認此種種制度或經驗爲合於生活爲一事，以後是否仍要認此種種爲合於生活，爲又一事。以前的爲事實，以後的爲理想；理想未實現之先，與已有的現成事實絕對的不能一致，不可混爲一談。

我們所謂生活之進化也就在這一點證明，也就在不滿意已經有了的現成事實，同時要用

制及擬定新制

思想構造一個新的，可實現而未實現的事實。不滿意已經有了的現成事實，包含兩種作用：(一)對於已有的事實加以攻擊，加以批評，加以否認。不攻擊，不批評，不能謂之不滿意。(二)同時於現成的事實之外，用思想擬定一個新事實，以引導生活向前。蓋已有的既不愜意，便不能依着牠生活了。同時如不擬出一個新制度爲生活進行之準則，生活便會不能前進。生活進化之可能，全在生活者自己有這種否認舊的，擬定新的之本事。我們說政治生活進化了，不是說打破了一個專制制度，擬定了一個民主制度爲生活的準則嗎？謂家庭生活進化了，不是說打破了一個一夫多妻制，擬定了一個一夫一妻制爲生活的準則嗎？我們說社會生活進化了，不是說打破了一個奴隸制，擬定了一個平等制度爲準則嗎？我們不談生活之進化則已；如果要談生活之進化，除開這種破壞舊的，擬定新的之作用外，別無他種證據。

生活之本來的方向爲否認舊制之標準

不過講到這裏，我們又遇着一個問題。我們否認現成的制度或經驗，究用什麼作標準？何由知道某種制度及經驗爲好，某種爲不好？前此不知道是壞的，爲什麼現在知道是壞的了呢？簡單的說來，這完全是由於現在對於生活之方向，漸漸的認識得清楚了。認清了生活的方向，懂得生

活的本來面目是怎樣的了，於是拿着生活的本來面目作標準去衡量一切。凡合乎這個標準的便承認之，因其可以促進生活，可以幫助生活，使進行得更順利。不合這標準的，便否認之，因其阻礙生活，使不能順暢進行。生活的根本方向愈認得清，那末批評舊制的標準愈正確。完全認識了生活的根本方向時那末批評舊制的標準便完全無誤。不幸生活本來的面目，或根本方向，至今還沒有被人類完全認識出來，所以改革生活的準則，總不十分正確。

生活之本向何由而認識的呢

生活之本來方向，雖未完認識，但比過去，總算認識得較爲清楚些了。然則究何由而認識的呢？要完全認識，究有一定的方法沒有呢？這問題有個肯定的答覆如下：(一)由於生物學之進步。生物學未成立時，大家對於生活，都是莫明其妙的，都把生活當謎子來揣，有時且連「揣」都沒有；祇是莫明其妙的生活着。所以對於生活之根本方向，總是不懂。雖然生活本來祇是莫明其妙的生活着。但要認識這莫明其妙的生活的自身，却非有他種法子不可。生物學發明了之後，我們便得了一個認識生活的大幫助。(二)由於歷史的演進。歷史本祇是記載些過去的成跡。當生物進化論未出現之先，歷史本是死的。但歷史之爲物雖是死的，然人類經過長期的歷史，不能毫無所

得，對於生活所得的知識雖有限，但不能說全然沒有。經過的歷史愈久，對於生活的知識，也累積得漸多。(三)最近許多科學，如生理學，心理學，教育學，社會學，政治學，法律學，倫理學，人類學等等，對於生活本向之認識，都有極大的幫助。

生活之本來方向漸漸認明了，先認明的人或學者遂爲之倡導。羣衆受其影響也略知生活本向之大概。於是各人本其所知者以批評已有的現成制度或經驗。愈加批評，生活之意義也因之愈明。愈加批評，批評之方法也愈進步。愈加批評，已有的制度，便愈見得不合於生活。反之生活者因受批評者之影響，也愈不安於現前的生活。於是前此很安定的生活，現在不安定了。前此認爲合理的生活，現在不合理了。因之經驗與制度便屢屢變動。生活之進行無已時，經驗與制度之變動也無已時。

物我渾融物我分立及信仰三者之輪轉

上面把經驗與制度之變動，說過了大概。現在我們且進而說一說，物我渾融的生活，物我分立的生活，以及信仰生活，三者之輪轉。我們前曾說過，生活之根本狀態，是物我渾然一體的，一往直前的奔流。生活在這個狀態之內，是很順利的，很自然的，無掛無礙的。信仰生活之直接目的，在

達到這個狀態。思想或物我分立的生活之間接目的，也在達到這種狀態。生活之根本方向如此，生活之最後傾向還是要如此。不過這物我渾融一體的狀態，雖是很根本的，雖是生活之本來面目，但不能永保其平衡。反之且常常發生問題，常常遇着困難。因問題及困難，生活便不得已的轉入物我分立之境。到了物我分立之境時，身體的活動退讓，心理的活動乃由身體的活動中跳出來獨當一面。身體的活動是實際的改造局面的。心理的活動，則是抽象的擬定局面的。物我分立時，自我完全站在物之外面，不像物我渾融時，自我完全與物融和成為一體。但物我分立的生活，雖是不能免的，却不是最根本的，却不是應當久留的。牠的目的在擬定一個新局面為身體的活動圖出脫。迨局面擬定了，生活乃折入信仰之境。信仰生活進行時，物境的路道是定了的，心理的傾向也是定了的，身體的活動也是集中，有定向朝着前途猛進的。換言之，心理的傾向，及所向的目標，與行動的方向三者完全是一致的。目標如果被達到了，信仰生活也便消滅了。信仰生活剛過去時，舊困難完全解除，新問題尚未發現，生活乃仍舊迴到物我渾然一體之境。無論何人的生活，這三種境界——物我渾然一體，物我分立，信仰生活——總是輪轉不息的。

每經一度物我渾融的生活物我兩方便受一大變動

困難爲思想之母思想爲進化之母

每經一度渾融的生活，物我兩方便受變動一次。物方或破壞一局面，或改造一局面，或創立一局面。自我方面，或增加某種經驗，或改變某種經驗，或消失某種經驗。從未有經過一度物我渾融的生活，物我兩方不受影響，或不經變動者。一經變動，不是積極的，便是消極的；不是有益於後起之生活的，便是背反後起之生活的。渾融之時期愈長，物我兩方之變動愈大。物我兩方之變動愈大，對於後起的生活之影響也愈大。因有這種物我兩方之實際的變動，生活之進化，乃不期然而然。祇要生活不停止，變動也不停止，進化也不停止。

物我兩方之變動，倘永遠是調和的，是彼此相應的，那末生活之進化仍是有限的。但物我兩方之變動，從未有能永久調和的。兩方偶爾不調和，或物境的方向與自我的方向不一致，或自我的活動，與物境中之路道不同，問題便隨着發生，困難也隨着發生。困難既發生之後，生活乃呈動搖之狀，於是思想乃出而用事。思想出自困難，復以改決困難，擬定新局面爲其目的。某一新局面，必與前一局面不同；不是取消前一局面，便是改造前一局面。擬定的工夫愈多，思想的時期愈長，局面之差異愈大。生活無已時，困難之發生也無已時；困難無已時，思想之進行也無已時；思想之

身體的活動具體的實現局面

進行無已時，新局面之增加也無已時。某一新局面異於前一局面；某一新局面之擬定，爲一進化之表徵。進化之可能，多賴思想，思想在生活上竟是進化之母。

某一新局面旣擬定之後，身體的活動便出而實現此新局面。此新局面未實現之先，身體的活動，總是向前勇猛的進行。於是思想所擬定的局面，乃得具體的實現。擬定的局面愈大，離實現之期愈遠，需要身體的活動便愈多。身體的活動愈勇猛，愈集中，愈有効，新局面也愈易實現。思想無他事，祇在擬定新局面。行動無他事，祇在實現新局面。新局面是無窮的，所以行動也是無止境的。行動無止境，實現具體之新局面也無止境。

生活這樣輪轉一次，便可謂之進化一期。每經一期之進化，物我兩方便改造一番。物我兩方改造了一番，便是生活進化了一期。每一新局面具體實現之後，生活仍迴到物我渾融之境。旣到了渾融之境以後，所有的活動，便不是要達到一定之目的了，便不是要實現信仰了。反之，乃祇是無所爲而爲的了，祇是不期然而然的了。這種不期然而然的活動，無所爲而爲的活動，我們於第三章已經說了。我們名牠爲絕對，平等，無差別之境；或自由之境，或樂境。現在我們且加一句，謂之

藝術生活與物我渾然一體的生活

爲藝術生活。

我們平常所說的藝術生活，不是這樣的嗎？不是無所爲而爲的嗎？不是不期然而然的嗎？我們平常所謂藝術生活，第一特點在不用理智，不用分析的方法，貴直覺，貴能與物合而爲一，貴無分別心，貴無計較利害之心。我們之所謂物我渾然一體的生活，不是這樣的嗎？不是不用理智，不用分析方法嗎？所謂直覺，不就是物我不分之謂嗎？物我渾然一體的生活，不是無分別心，無計較利害之心嗎？藝術生活的第二特點，在沒有自身以外的目的。生活之自身，就是目的。物我渾融一體的生活，不就是這樣的嗎？不是無自身以外之目的嗎？不是生活之本身就是目的嗎？譬如小孩之拋球，除拋球以外，還有別的目的嗎？小孩之放風箏，除放風箏外，還有另外的目的嗎？詩人之賦詩，除賦詩以外，還有別的目的嗎？雖然在有許多不通的詩人以作詩爲達到改造社會或取得金錢之手段者。但這種詩人所過的生活是眞的物我渾然一體的嗎？藝術生活第三特點在表現自我。這表現自我更是與物我渾然一體的生活無別。物我渾然一體時，自我不是絕對的表現出來了嗎？當思想用事時，自我還在擬定新局面。當信仰生活時，自我還是固着於一定之目標。及至物

我渾然一體時，局面也實現了，思想也取消了，舊問題已經解決，新問題尚未發生，自我之行動絕對無挂無礙，不是實現而何？藝術生活之第四特點爲非功利的。所謂物我渾然一體的生活，不是非功利的嗎？小孩之拋球，果是爲達到某種目的嗎？爲賺錢嗎？爲博得榮譽嗎？我們可以說小孩的行動是功利的嗎？

或曰生活既可以達到物我渾然一體之境，既可以達到藝術生活之境，那末達到之後，便可以永不用思想，永不用功利的方法了。爲何思想在生活上仍是不能免的呢？爲何物我分立競爭之生活仍是不能免的呢？這種問題，我們已答覆了幾次了。本章之前半，就是答這問題的。物我渾然之境之不能永久保其平衡，不能免去動搖，乃生活進化之特徵，生活之進化，全靠這點。彼過藝術生活者，果可以過一世而不遇着動搖嗎？果可以過一世而不遇着困難嗎？世上果有一個藝術家終身沒有用過理智的嗎？彼主張藝術生活的人，主張自然生活的人，祇知物我渾然一體之好處，而不知道生活上之困難及問題，是任何人所不能避免的。於是偶爾遇着問題，便以爲生活不成其爲生活了，自己便生活不下去了——幸喜得現在世人迷信純粹藝術生活的人還少，生活這件

總結

事，還不至於被大多數人輕視。

總結本章說來，生活上問題之發生，殆由於物我兩方之變動。這物我兩方之變動，乃由於自我及天然界之運動。物我兩方之變動不能調和，與生活之本向相背馳時，困難乃因之而生。困難既生，生活乃為之震動。此時思想或物我分立之生活乃代物我渾融的生活而起。生活之進化，全由於活動。活動之結果，利於繼起的生活者保存之，背反繼起的生活者消滅之。近來生活之本向，認識得愈清楚，已往的經驗及制度，是否適合後來的生活，或背反後來的生活，愈易批判。生活之本向果全然認識清楚了，改革之方法便不至再有錯誤了。生活之進行，乃由物我渾然一體而物我分立。由物我分立而信仰。物我渾融，物我分立以及信仰三者輪轉不息，實際的局面之改造便無已時。實際的局面之改造無已時，生活的進化乃無已時。彼主張藝術生活或自然生活者，祇知物我渾融的生活之好處，而不知道生活上之困難是自然的，是不能免的，那祇是否認生活之進化。幸喜得現在這班夢想的人還少，大多數人還不至厭棄那有問題的生活。

第六章　科學在生活上之位置

以不擬新局面爲局面

生活如何由物我渾然一體之境轉入物我分立之境，於前一章內說了個大概。生活如何由物我分立之境或思想之境轉入信仰之境，便是本章要討論的事了。這一章內，我們要將生活由思想之境轉入信仰之境的方法及經過情形來研究一番。我們於第四章內曾說過：思想最後之目的，在擬定新局面；一方爲行動謀出脫，一方爲取消自己(思想自身)蓋生活之本來面目，是物我渾然一體的，是一往直前的，是無挂無礙的。不幸爲困難所迫，逼而轉入思想之境。思想之境，雖是生活上所不能免的，雖是必然的結果，但總不是生活之正向，總不是生活之根本狀態。所以生活一到了思想之境，便不能久留；反之必努力向前衝去，以圖恢復那物我渾融一體之根本狀態。但努力向前衝去，并不是瞎碰。反之乃是要擬出一個新的，較爲合於生活的，使自我更滿意的局面。這個局面擬好之後，思想自己立刻就消滅，行動立刻就解放，生活上痛苦難堪之境，立刻就過去了。

擬定新局面之方法，種類很多，我們現在且略舉數種如下：第一以不擬定代擬定。這個方法，我們可以說是一種苟安的方法。主張這個方法的人，說好一點，就是曠達一派的人；說壞一點，就

是頹廢派的人。他們并不是不知道現前的局面之壞，并不是不知道現前的局面之應當改造。他們也不是說較好的局面，一定不能實現；也不是說較好的局面一定擬不出來。不過他們總覺得要破壞一個現前的局面，擬出一個新局面，這個辦法，總是不合算的，對於自我，總是不經濟的。我們生在這個世界上，究能過得幾十年？究能破壞得幾個舊局面？究能建設得幾個新局面？算了罷！好的讓牠去好，壞的讓牠去壞罷！我們率性不管牠罷！「何如一尊酒，一笑姑置之。」這兩句話最可以代表這派人的辦法。不過這樣的辦法，我們不敢贊成。并且主張這種辦法的人，果能眞正一切都不管嗎？果然什麼事都一笑置之嗎？肚子飢起來了，肚皮且將餓穿的時候，也一笑置之嗎？反之，彼所穿的，喫的，住的，也都是一笑笑得來的嗎？我們固知道人生不過幾十年。但這幾十年之內，一切都要以一笑置之，事實上萬辦不到，縱辦得到，這幾十年的生活的價值未必就高得好多。何況事實上絕不能以一笑了安一切。

超現實而擬定一局面

第二，超現實而擬定一局面。這樣的辦法，固與第一種辦法好多了，但也是很可憐的。主張這個辦法的人，總以為現前的局面，是壞透了的，實在不可一日居了。我們如要重新擬出一個局面，

爲行動謀個出脫，祇有與此不可一日居的舊的壞透了的局面完全脫離關係。現前這個壞局面，是無可挽救的了；既不可以利用，又不必留戀。我們祇好直截了當與牠脫離。新局面既是由我們自己自由擬出來的，自然是合意的。舊局面是我們所深惡痛絕的，祇有決然舍去。現在一般什麼辦新村的人，很像要採用這個辦法。他們之所謂新村，是再好沒有的了。我們這個舊村，是他們所深惡痛絕的。他們對於我們的行動，很不滿意。很以爲不該在這壞透了的局面之下討生活，動輒譏我們爲沒有覺悟。我的親愛的朋友當中，也有些是這樣主張的，也常說我沒有覺悟。不過我要問一句：這樣超現實而擬定的新局面，終究應當實現否？如不打算實現，還算得是一個新局面否？如要實現，果可與這壞透了的現前的局面完全脫離關係否？我們在這裏所喫的是米飯，彼要與此完全脫離者，將來不喫我們這張不干淨的口所喫的米嗎？我們耕田用犂，彼要與此脫離者，將來打算用手代犂嗎？我們所穿的是布衣；彼要與此脫離者，將來打算用樹葉作衣服嗎？如果仍要喫米飯，用犂，穿布衣，還是請上帝恩賜呢，抑從我們這裏拿去？如仍要從這裏拿去、又何得說與此完全脫離了。退一步言，彼主張與我們這壞局面脫離關係者，果不常常注意這裏的消息嗎？如絕

不注意，何曾知道這裏壞透了？如常常注意，何得說與此絕無關係？

承認現在的局面

第三，以現實爲合理，勉強遷就承認之。主張這個辦法的多半是些守舊怕改革的人，他們總以爲現前的局面都是好的，都是合理。我們之所以覺得牠不好者，祇因我們自己不會過這種日子，不會享受這種局面。祇因我們自己不自足，妄生一些徼倖心，妄圖改革，所以現前的好局面，也變成不好的了。假使我們知足安分，懂得天地間消息盈虛之理，事事能夠順乎天理之自然，不妄圖改作，便沒有什麼不好的局面。這班人極力稱贊現前局面之好，極力反對改革，極以不自滿爲非，極力主張守成，極力主張安分知足。這種辦法與那些墮落派的辦法自然高出萬倍，與那種超現實而擬出的辦法，也要好些。不過反對改革是錯了的。因爲改革這件事，并不是我們任意弄出來的，實在是不得不然的，是生活上所不能免的。這派人反對不自滿，反對不知足也錯了。因爲生活是進化的，滿足的局面萬無持久之理。至於主張守成，那更錯了。原來生活祇是向前奔流的，物我兩方之變動是無已時的，那有成局可守？

由不好的現前的局面裏擬出

第四，由現前的不好的局面裏擬出一個新局面。這種辦法，不獨是我們不反對的，而且是我

一個新局面

們不能不承認的。因爲現前的局面之變壞，或不與自我之方向相應，是生活上絕對不能免的事實。生活遇了這種機會，遇着環境與自我不相一致時，萬不能苟安。既不能苟安，便不得不設法前進。要前進，舍否認現前的局面，及另擬新局面以外，別無他法。所以由現前的局面裏擬出一個新局面來是很合理的。既不完全與舊局面脫離關係，又不完全拘守着舊的局面。既不完全超現實而擬新局面，又不否認新局面，且很努力的設法擬定新局面。這種辦法，我們萬不能說不贊同。嘗如遇着了困難，我們能假裝作沒有遇困難的混過去嗎？如不能混過去，不努力擬定新局面，又將如之何？要擬定新局面，果可以不與現前的局面爲謀嗎？如果可以，那末這新擬的局面，究用何法可以具體的實現。老實說來，這個方法，倒是一個最好的，倒是個不能不採取的方法。

確定困難之所在

由上面所講的看來，生活遇了困難，轉入思想之境以後，對付的方法，雖有種種，而最好的，却祇有一種。這種方法，就是由現前的局面裏擬出一個新局面來。然則這新局面，究竟怎樣擬法呢？其步驟如何？這是本章最要緊的問題。這個問題，可依次解答。我們要擬定新局面時，首先便要確定舊局面裏困難之所在。凡舊局面，不中用了的時候，與自我相背反的時候，便是中間有頂大的

困難之範圍性質分量等

困難。我們要從這新局面裏擬出一個新局面來，便不能不注意這裏面的困難。因為這裏面的困難是阻止我們向前進行的。如不注意牠，如不設法取消牠，雖有好的新局面，也不一定能夠實現。如要取消已有的困難，那末困難究在那裏便不能不問及了。倘不問及這一點，祇知道要改革，究竟改革什麼？倘不問及這一點，祇知道要維新，新究竟在那裏？超於現實之外的嗎？可以跳出現在的局面單獨實現的嗎？所以我們不打算消去困難則已，如果打算了，便不能不確定困難之所在。

但單祇知道困難之所在還不夠，還嫌太籠統。我們如果要想消去那已有的困難，必定要進而確定那困難之範圍，性質，分量或強度等。困難之所在，既已找出來了，我們便要問：這困難所延及之範圍究有好廣。那些事件是這範圍以內的，那些事件是這範圍以外的。那些應當視為與這困難相連的，那些是不相連的，把界限明明的定出來，便易於下手去消滅牠。範圍定了，性質却也不可忽視。我們在實際生活上常常遇着些問題或困難，其性質是很可注意的。倘不先把牠的性質弄明，妄去設法消滅，便往往不能達到目的。分量或強度也是極關重要的。假如有一極大的困難於此，祇因不明牠的強度，誤以為是很小的，隨便忽略過去，往往弄到可以改決的困難，變成不

可改決的。容易解決的困難，變成很難解決的。困難之性質，分量或强度，及所在之處，并不是生活上之要素，本可以不注意。但要解決牠的時候，要設法消去牠以圖另建新局面的時候，便不能不注意了。

消去困難

困難之所在，困難之性質範圍，强度都已明白了，倘不設法去消滅牠，那末困難仍是困難。我們要認明困難，目的在取消困難。困難之可以移動者移動之。困難之可以改變者改變之。困難之可以避危或逃脫者避免之或逃脫之。我們之目的，總在使困難變成非困難。我們對於困難是這樣處理，并不是因爲無事幹而故意爲此。祇因困難是生活上之困難，能使生活不能向前進行的困難。我們若不設法消去，生活便不能進行。雖然消去困難爲消極之事，但是很有益之事。雖是生活上所不應當有的，但是不能不有的。我們之所以能够生活，能够向前進行，就在能忍這暫時的苦，就在有這一點消滅困難之勇氣。倘遇困難而不能消滅，那我們的生活，便就祇是困難了。生活之價值雖不在困難，但生活之希望，却在能够消去困難。

擬定新局面

但消去困難，祇是消極的。我們於積極方面，還要擬定新局面。所謂從現實裏面擬出一新局

面者，祇是一面，消去現實裏的困難，一面依據現實而擬出一與現實不同而可以實現的新局面。生活之特色，就在能擬新局面。生活之進化，也就在能擬新局面。消去困難，爲消極的使生活「得」順順利利的向前進行。擬定局面，爲積極的使生活「能」順順利利的向前進行。思想之所以爲思想，就在擬定新局面。思想之責任及進行，都祇在擬定新局面。我們平常說某人正在思想，所謂思想，果何所指？不是說他正在那裏擬局面嗎？除開可以實現之局面。除開擬局面之心理的行動，還有什麼思想？所謂思想，果還有別的意義嗎？局面之擬定，是思想之所以爲思想的理由。思想之進行，就是擬出新局面之動作。生活由物我分立之境，能否轉入信仰之境，就看思想能否擬定新局面而定。

計畫與科學

所擬定之局面，如果爲直接解放行動的，爲解放一己之行動的，爲暫時的，爲特殊的，便謂之計畫。所擬定之局面，如果爲間接解放行動的，爲解放大多數人之行動的，爲永久的，爲普偏的，便謂之科學。我們平常所謂計畫，不就是擬定了的局面嗎？所謂設計，不就是去擬定局面嗎？計畫有什麼用處？不就在解放行動嗎？不就在作行動之指導嗎？不就是思想之結果嗎？雖然有時計畫祇

是規定行動的步驟，并不是擬定一個什麼空間的局面。不過我要問，如果不擬定局面，行動究如何規定？所謂規定，究何所指？不是說某處要用某種行動，某種行動用於某處嗎？倘不擬出一個局面來，我們就事實看，實在無法可以規定行動。規定行動這句話，除擬定局面作行動之指導外別無意義。科學也是一樣，也祇是擬好了的局面。當我們創造科學之時，不就是擬定局面之時嗎？不過所擬的局面，不是暫時的，不是特殊的；乃永久的，乃普徧的罷了。我們研究科學時，動輒曰，從一般的事實中抽出普徧的原理。所謂原理，不就是新擬的一個局面嗎？不是可以作行動之指導的嗎；倘一條原理不能作行動之向導，不能為大多數人的行動之出脫，那末所謂原理，究有什麼意義？不過科學上的原理，雖是由事實中抽出來的，雖可以為一般人的行動之出脫，但暫時一般人不一定個個需要牠。牠之用處，是有定的，是不可懷疑的；一般人用不用牠，另是一問題，與牠之有用毫不相涉。譬如流體力學中浮沉之原理有曰，「凡物體之重，大於同容積液體之重，則沉；物體之重小於同容積液體之重，則浮；物體之重，等於同容積液體之重，不沉亦不浮。」這個原理，不就是一個局面嗎？這個局面，雖不必人人要用，但牠之有用，是無疑的。牠之能夠為行動之向導，是無

疑的。

科學成立之經過

雖然科學與計畫之用處相同，但相異之處，仍多極了。我們萬不能因二者之功用相同，遂謂二者為一事。現在我們且將科學成立之經過情形，先為說明；然後乃述一述牠的特徵；最後來解答關於科學之各種問題。我們要建立科學時最初一步的工作是什麼？凡略研究過科學的人，莫不說是觀察實事。

觀察事實

觀察為認識事物之基本條件。為建立科學之最初下手處。我們要於某類事物中擬出一個局面，找出一個條理，首先必將該類事物認識透徹。認識之方法第一步就在觀察。所謂觀察，就是集注意力於事物之某一部分，努力取得該事物之印象。世間萬物，我們未必件件都注意。祇有立意要觀察某事物時，就特別加以注意。注意之時，集我們之心力於事物之某一部，歷少許時間，生活上便留有該事物之某一部的一個痕跡。要於一類事物中抽出一條原理，必將這類事物所有的痕跡留下。雖然所有的痕跡，不一定都能留下。但能夠都留下，便更方便些。假使一點痕跡都不能留下，那末這事物雖與我們有關，也和無關係差不多。與我們無關的東西，我們要認識牠的時候，總不如認識與我們有關的東西那麼容易。所以觀察實事為建立科學之始基。觀

察的作用，如照相器之攝取物相一樣。不加絲毫改作於原物，不加批評，不加推論，祇期取得原物之印象。印象取得愈多，認識便愈容易。譬如有植物一本於此，我們如果要觀察牠，祇須將我們的注意力集中於此植物，努力取得此物之印象便夠了。

我們如要於一類事物中抽出一個原理，單祇觀察，還不算事。單觀察未必就能抽出一類事物之原理來。我們必進而詳細的記述那所觀察的結果。我們之所以要觀察事物，目的並不在觀察之自身，乃在要認識所觀察之對象。乃在將所觀察的結果作以後探討的資料。假如祇有觀察，那末所觀察的，也祇是在時間上留了一個痕跡，萬不能拿來作以後研索的對象。然而我們要認識一類事物，要從一類事物中抽出原理來，却非純用觀察所能了事的；必須於觀察之外，另有繼起的研索。那末便非將所觀察的結果詳細的記載起來不可。觀察如照相之照，記載則如作成照片一般。單有觀察，而無記載，那便是有照相之作用，而無照出來的相片。記載之種類，因觀察而不同；觀察的是什麼，則記載的也是什麼。觀察的爲外表的形態，則記載也祇止於外表的形態。觀察的爲裏面的性質，則記載的便祇是性質。觀察的爲各種關係，則所記載的也祇是關係。總之觀察

分類

祗是時間上流轉的動作；要把所觀察的結果，變成空間的可以繼續研究的材料，非假記載不可。

記載的東西就謂之科學嗎？那末與照相片有什麼區別呢？與各種遊記日記有什麼區別呢？所以要創立科學時，必將所記載之對象分別部類。所記載的東西，雖很記得翔實，但仍祗是些凌雜無章的。這樣雜亂無章的東西，一個人縱知道很多，也祗是一種常識。我們倘將這種雜亂的東西，依其多數最要緊之同點或異點彙分起來，爲之排比其次第，斷定其先後，便是有次序的常識了，便已有科學意味了。就事實上看，有許多科學，簡直就是這樣的。譬如動物形態學，植物形態學，僅祗將動物之形態，植物之形態，詳細記載，分別門類。這樣的科學，祗是有次序的常識而已。但科學本要利用常識的，并非超常識的。常識而有次序，便已入了科學的範圍了。這種祗有記載的科學，有時我們稱之爲記載學，以與所謂說明學相對待。我們知道，現在的科學，除數學較爲的確外，餘均在進步中，內容尚在時時變動。所以有許多科學，雖高出常識不多，我們仍不能不稱之爲科學。不過科學的程度尚幼稚罷了。

雖然，我們對於許多事物，現在祗能達到分類記載的地步而止。不過科學之進步是無止境

的，牠的最後完整的形式是永久達不到的。所以我們無論對於較為完整的，或較為幼稚的科學，我們總還在替牠謀進步，因為牠的進步是無止境的。因此對於分類記載，我們便不能卽表滿足，

分析

必進而為較精深之研究。分類記載之後，較為精深的工夫就是分析。我們要認明一類事物，不能祇以外形為準。反之必認明其各種屬性。但各種屬性，非從外表觀察所能識別的。於是不得不進而分析事物之全部，以圖識別其一切屬性。實則分析作用，我們可以說是一種較精的觀察作用。粗淺的觀察作用，祇能觀察事物之易於觀察的部分，如植物之外形，動物之外形等。分析作用，則可以觀察事物之難於觀察的部分，觀察事物之內部的結構，及內部各部分所有之特點。分析愈精，則對於內部之觀察愈周，認識的屬性或特點也愈多。科學的目的，就求眞這方面講，祇是要精詳可靠。所以不怕分析工夫用得多。

整理分析的結果

事物既經詳細的分析以後，各種屬性，也多認識了許多。不過單祇多認識些較精微的屬性，還不算事。這些精微的屬性，發現之後，仍是亂雜無次序的。倘不加以整理，雖分析出來了，仍是無用。我們如要使科學進步，必須將已知的各種屬性，比較其同異，分別其門類，斷定其關係，而為之

整理。

事物之關係

單祇分出一類事物的一個一個的屬性，倘不找出各種屬性彼此相互之關係，或各種屬性與他種事物之屬性彼此相互的關係，那末對於這一類事物的知識，仍不能算完全。我們如要真正知道一類事物，必須將這類事物與各方面的關係一一知道清楚方行。實在說來，所謂知道一類事物，究祇是指知道一類事物與各方的關係而言。我們對於各種關係知道愈多，便算是對於含有此種關係的事物之知識愈富。假如一旦將一類事物與各方面所能有的關係盡數知道，那便是對於這類事物徹底了解了。倘對於一類事物與各方面能夠有的關係一個也不知道，那便是對於這類事物，毫無知識。本來一類事物之所以爲事物，若就科學的知識而論，完全是些關係構成的。舍一切關係之外，殆無所謂科學的知識。雖然，我們也知道有許多全無科學知識的人，對於某類事物所有之關係，毫不知道，但我們不能說他們絕對不知道某類事物。不過這種不知道事物之關係，而徒謂知道事物，我們萬不能稱之爲科學的知識。科學的知識祇是些關係，祇是些用文字代表之關係。倘取消文字，取消關係，我們如果還有知識；那種知識，祇可以稱之爲感覺；

關係之不可靠

甚不能稱之爲科學的知識。科學的知識，完全是用思想構成的，用文字代表的一些關係。譬如我說：『水是無色透明的液體。』這句話便是我對於水的一點知識。這點知識，便是一個關係。「水」是一個詞。「無色透明體」又是一個詞。這兩個詞的關係的種類，以「是」字表之。倘除開關係，及代表關係的文字，究剩下一些什麼，可以算爲科學的知識？羅素先生常常說「羅輯構成的關係。」我們之所謂科學的知識，很與他之所謂「羅輯構成的關係」相近。

或曰，事物之關係無窮，我們如要認識一類事物時，必須將該類事物所能够有的關係，盡數規定，用文字表出來，那如何辦得到呢？如果辦不到，我們不沒有法子可以認識事物嗎？且所謂科學的知識，果就是一些用文字表出來的關係嗎？所謂關係，就是事物之眞相嗎？這些問題是很合理的。不過我們要反問一句：如果舍去關係不講，我們對於一類事物所有的科學知識，究竟是什麼？如果謂關係不能得事物之眞相，那末別種方法，果能得事物之眞相否？雖然一類事物所能够有的關係，本是無窮；要完全窮究出來，本辦不到。不過我們不能說絕對一點都找不出來。如果能够找出一些來，不就是對於該類事物所有的知識嗎？且所謂一類事物，其界限及範圍實在很無

的確的標準。我們祇能以某幾種關係爲中心，集成一個團體，勉强稱之爲對於一類事物所有的有限知識。至於要透澈世間萬物所能夠有的一切關係，雖不能說絕對的不可能，但未達到那可能之境以前，我們祇能以某一團的關係，作爲對於某類事物的有限知識。

實驗

雖然一類事物對於各方所能夠有的關係，固可由我們用思想擬定出來，或照羅素的話，用羅輯構造出來，但這樣擬定出來的或構造出來的關係，果都是一定的，不變的，可靠的嗎？譬如我說「水可以作油，用來點燈。」這句話算是一個關係。這樣的關係可靠嗎？如不可靠，又怎樣辦？這時候我們不能不借助於一般人所謂實驗的方法了。實驗的方法，是證明關係用的。先擬定某種關係，然後用實驗去證明這擬定的關係，究爲必然的與否？如「水可以點燈」的這個關係，不甚可靠時，我們便實行將水來點燈，看究竟可以點燈否。又如謂「水遇熱則變爲氣體。」這個關係如不甚可靠時，我們便可以設法加熱於水，使之變熱，看水究竟能因熱而變成氣體否。關係之創始，祇靠我們用思想去擬。關係之成立，必需用實驗來証。所擬定的關係，經過實驗之後，如不一定，如不可靠，便不算關係。反之所擬定的關係，經過實驗之後，如果可靠，如果恰如我們擬牠的時候所

構成科學的眞理與解放行動的計畫

預期的，那末這關係便眞了。

這樣證明出來的關係，就創立科學而論，謂之眞理，或謂之原則；就解放行動而論，謂之局面，或謂之計畫。不過計畫是暫時的，是特殊的，是立刻就要解放行動的，是倉卒擬就的。至於眞理，乃較爲永久的，較爲普徧的，不一定立刻有人去利用牠來解放行動，且是精心實驗出來的。兩者成立之經過，雖很不相同，然彼此所有之目的，是完全相同的。兩者精密之度，雖很不相同，然彼此所有之目的，是完全相同的。暫時之計畫，是人人所必有的，較爲永久之眞理，不一定人人都知道。彼祇圖解決現前之困難的人們（如實用主義者）最看得起暫時的計畫。至於科學的眞理他們雖大聲疾呼的要提倡；但總有點被那現前之困難及功利思想所驅使，不能忠心去提倡。所以這一般人，對於那輕視科學的人，便竭力加以攻擊。對於那不十分計算功利而盡忠於科學的人，便稱之爲多事，爲無聊。近來胡適之先生對於張君邁先生及梁任公先生等很想要攻擊。對於科學大家羅素先生那一輩人，很像要稱之爲無聊，稱之爲多事，稱之爲野心太大的樣子。這種重功利而不重功利，不重功利而重功利的態度，倒也是苦心救世的表徵。不重功利，又怕人家忘記了人生。

專重功利，又怕人家忘記了科學。

科學成立之經過及科學存在之理由

不過就事實看來，我們却用不着是這樣。原來科學這個東西，本要分爲下列兩點來看：(一)科學成立之經過，(二)科學存在之理由。如果要成立一種科學，要抽出一些較爲普徧，較爲永久，較爲可靠之原理，以組成一個系統；我們祇能用純粹的思想，萬不能雜入一些功利觀念。反之，可靠之原理抽出來了，系統也組成了，科學也成立了，功利觀念是不可無的。科學尚在進行之時，尚未成立之時，如果雜以功利觀念，那末便求不出可靠的眞理。科學旣成立之後（前曾說過無絕對完全之科學，但一部分一部分的成立是有的）若無功利觀念，倒反失了科學的價值。原來科學本祇是一個較爲合理的計畫，本是擬出來的一個較爲合理的局面。這局面暫時雖不一定有人去利用他解放行動；但牠之用處，幷不因無人用牠而消滅。反之牠之所以能夠存在之理由，且完全在牠的功用上。不過我們不能因牠存在之理由在功用，便說牠當正在要成立而未成立的時候，也要以功利爲手段，來促牠成立。科學成立之經過，是一個本質問題，是要研究「科學是什麼。」科學存在之理由，是一個效用問題，是要研究「科學能什麼。」但「科學能什麼」之一問題，

科學即一類事物之原理所組成之系統

必在「科學是什麼」一問題已經解決之後才可以解決。正如我們要問桌子有什麼用，必先問桌子的本質是什麼。倘不問桌子的本質，急急忙忙拿一張紙糊的桌子去作木桌子用，不糟了嗎？我們對於科學，不必持那種似功利非功利的騎牆態度。我們要把科學分爲本質與效用兩方面看。我們對於科學之本質，絕對不容功利的手段來處理。本質既已成立之後，即純粹的，客觀的，必然的關係既經證明之後；那末任你講功利也好，不講功利也好；牠的本質總不至於受寃枉的待遇。雖然科學成立之後，不一定中我們的用，我們也不一定用牠。但牠之眞理斷不因我們之用牠與否而變更。蓋牠之「眞」爲本質的，牠之「用」爲後起的，二者固不容妄爲倒置。我們必先求出科學之眞，然後講求科學之用。求眞之時，祇能爲眞而求眞。眞既求出了，然後來講用。萬不能先拿一個功用，觀念作標準，以爲合此者即爲科學，不合者便不是科學。更不能將眞與用混爲一談，持一種騎牆態度，時而重功利，時而不重功利。

事物之關係，既經證明，即爲原理。將一類事物之原理組成一個系統，即爲科學。單是一些原理，未組成系統時，祇可謂爲可以組成科學的一些原理，却不可即稱之爲科學。所謂科學，乃將關

於一類事物之一羣原理組成的一個有機系統合之爲科學，分之爲原理。我們平常所謂科學，不是一羣原理所組成的系統嗎？譬如光學，不是關於光之一類原理所組成的系統嗎？力學，不是關於力之一類原理所組成的系統嗎？電學，不是關於電之一類原理所組成的系統嗎？

科學之特徵第一爲由事實中抽出之條理系統

這樣構成的科學，有下列的幾個特徵：第一，爲由事實中抽出之條理系統。人類的思想本是極自由的，本可以超於事實之外，而顯其作用。祇有建立科學之思想作用，萬不是超事實而顯其作用的；反之乃於事實之內顯其作用的。其起點爲事實，其所經過的，也是事實。其所擬出之關係，也是事實之關係。離開事實，科學的思想，固無從運用。彼超現實而想入非非者，固亦大有人在，但科學絕不是這種不依事實之思想所能够造出來的。科學思想是以事實爲對象的，以事實爲根據的，以事實爲依靠的。我們固知道科學是思想構成的；但構成科學的思想，絕不能離事實而獨立。

科學爲非事實的

科學思想，雖不能脫離事實，科學雖是由事實中抽繹出來的；但科學自身決不是事實。科學之成立，固不能離開事實；但成立了的科學，却決非事實之本身。思想是建設科學的，不是建設事

科學是用文字表現出來的組成了系統的原理

實的，科學是由事實中建設出來的，但既出來之後，便不是事實了。所以科學之第二特徵，卽爲非事實的。倘科學而仍是事實，那末科學還有什麼意義？我們就各種科學看來，無論牠那精密之度怎樣，無論牠那完備之程度怎樣；頂精密也好，頂不精密也好；頂完備也好，頂不完備也好。祇要牠可以被稱爲科學，牠便是非事實的。事實是事實，科學是科學。我們不能因爲科學是出自事實的，便謂牠是事實。近來科學這名詞，在中國也有人注意了。但注意的人們，聽說科學是以事實爲根據的，往往誤認事實爲科學。其實科學與事實截然兩樣。事實絕不是科學，科學絕不是事實。

然則科學既不是事實，究竟是什麼呢？簡單說來，科學乃是用文字代表的一些原理。所謂原理，乃思想構成的，乃思想依據事實構成的。這種用思想構成的原理，一一以文字表出，再組成一有機的系統，便是科學。所以舍文字，科學實在無法成立。雖然，我們沒有文字時，固仍可以有科學的思想。但無文字時，決不能成立有系統之科學。文字是表現科學的符號，原理是構成科學的材料。材料未組成系統之先，便已要用文字表示。既組成系統之後，仍非用文字來表示不可。文字是科學之表面，原理是科學之裏面。有裏面而無表面，不成其爲科學。科學是以文字代表的一些原

科學的原理是可靠的

科學原理爲事實之關係

理所構成的系統。這個系統，與事實完全兩樣。文明愈進步，運用文字的能力也愈進步，所以科學的原理，也易於用文字來表現。

第四，科學的原理是證明出來的。前面說過，科學之原理是從事實中抽出的。但從事實中抽出，未必就可靠，未必就是眞的，未必就可以爲構成科學的材料。眞正構成科學的原理，乃實驗過了的，或是可以實驗的。縱令有時不能直接實驗，但必有他種方法，可以證明其必爲眞的。科學之所以爲科學，就因爲牠那材料是可靠的，是眞實無誤的，是必然的。譬如說「水遇熱則化爲氣」這句話必須是可以證明的，可靠的。不然，便不能稱之爲科學上的原理，便無構成科學的資格。構成科學的種種原理，都是很可靠的。都是較爲永久不變的。平時我們所謂意見，所謂武斷，所謂臆說，恰與此相反；都是不可靠的，不必然的。倘意見，武斷，臆說等也可以證明爲普徧的，爲眞實的，爲可靠的，爲必然的，那末也可以說是科學的原理，也可以作爲構成科學的材料。原來武斷與原理，幷不一定是相反的，不過前者沒有被證明，後者被證明了。被證明了的武斷，卽是原理。

科學之原理，既不是事實。那末無其事，而有一個原理可以嗎？不然，科學之原理，雖非事實，但

科學爲客觀的而非主觀的

是由事實中抽出的。雖非事實，但是代表事實之關係的。凡關係，不能無事實而憑空擬出。雖然關係是思想構成的，擬定的，好像不必要事實。并且前面已經說過，科學原理，并不是事實之本身，好像科學與事實毫不相干。但實際上不然。科學雖非事實的，但是出自事實的。科學雖非事實，但是代表事實之關係的。有些人以爲科學原理是根據事實而擬出的，便誤認科學的原理爲事實。有些人以爲科學既非事實之本身，便誤謂科學原理爲與事實無關的。實在都錯了。我們之所謂科學原理，乃由事實中抽出的。原理之本身，卽是事實之關係。換言之，科學乃出自事實的，但不是事實。不是事實，但不是謂與事實無關。反之乃代表事實之關係的，乃將事實之各種關係擬成的一個系統。

此外還有一個特徵：卽科學爲客觀的，而非主觀的。我們屢次說：科學原理是我們用思想擬定出來的，用邏輯構成的。但我們不能因此就說科學是主觀的，說科學就是思想。思想可以構成科學，思想自己并不是科學。科學是思想構成的，是思想擬定出來的，但科學自己，并不是思想。科學是思想的結果，是靜的。思想是建設科學的進程，是動的。科學是擬成了的局面，思想是擬局面

的。我們不能因爲一個局面是思想擬出來的，就說那個局面是思想。正如我們不能因爲字是手寫出來的，就說字是手。所以科學之成立，絕不能不用思想；但科學絕不是思想。科學既成立之後，決不因我們的思想而有所變更。牠之成立，固是由於我們的思想，但牠之存在，決不是因爲我們有思想。科學之本身，完全是客觀的。客觀性爲科學之第六特徵。

科學之効用問題

科學之特徵，固不止此。但我們也不必再多講了。現在且來講一講關於科學的兩個問題。關於科學的問題，最使我注意的，就是科學之效用問題。關於這問題，有許多爭論。有的說科學祇在應用。應用是科學之所以爲科學的基礎。倘科學而不能應用，那便不成其爲科學了。有的說科學祇在求眞。眞卽是科學之所以爲科學的基礎。倘科學而不能求眞，那便不成其爲科學了。這兩種主張，好像是極相反的，好像是極不相容的。近來有一派新維實論者，好像是祇主張求眞；有一派實際主義者，好像是祇主張應用。我們就科學之本身而論，這兩說都很有偏頗之處。科學之爲物，我們既不能說是不求眞理的，又不能說是不講應用的。但同時我們又不能說科學祇是求眞理的，復不能說，科學祇是講應用的。我們應當把科學分爲（一）成立之經過，（二）存在之理由兩方

面看。科學成立之經過，是祗講眞理的。如不講眞理，科學便不能成立。科學存在之理由，是要講應用的。如不講應用，那末雖就存在，也等於不存在。不過科學應用之方面有許多不同就是。羅素說，有許多純理的科學，是不講應用的，是爲娛樂思想的。但娛樂思想，也祗是一種應用。假使某種純理科學，旣不能解決生活上的實際問題，又不能使思想娛樂，換言之卽不能作思想運動之對象，那末雖存在，猶如不存在。雖然有好多科學，在現前旣不能解決實際問題，又不能娛樂思想，好像是毫無用處。但現在無用爲一事，將來是否有用爲又一事。我們不能因在現前沒有被人利用，就說科學應當是無用的。反之，科學之用處，本是後來發現的。譬如心理學初成立的時候，有什麽用處？後來則很有用，尤其是對於教育一方面有用。又如進化之理，最初本是解釋生物事實的，後則對於人生方面，教育方面，政治方面，均有極大的用處。科學之用途，雖是後來發現的，但正因爲有用途可以被人發現，所以科學能夠存在。假如有某種科學於此，在現前是毫無用處的，同時我們又能斷定牠將來也毫無用處；那末，這樣的科學有存在的理由嗎？幷且在事實上果有這樣的科學嗎？我們大胆說，決不會有的。不過科學存在之理由雖在應用，我們却不能說科學成立之經過，

也是祇講應用的。反之科學當成立而未成立時，絕對祇講眞不講用。彼專重應用者，殆祇顧到科學存在之理由這一面。專重眞理者，殆祇看到科學成立之經過這一面。二者因觀點不同，遂生出相反的主張。實則兩方面都不可忽視。

科學之發生由於應用與否之問題

科學存在之理由，固在應用。但科學發生之動機也是應用嗎？關於這問題，也有兩派意見。一派以爲科學是起於應用的，起於需要的；無需要便不會有科學。許多科學，在目前看來，好像離應用是很遠的。譬如高深之數學，幾乎沒有用處。但當其初發生時，是應用的，决不是偶然而起的。數之觀念的發生，由於要計算實物；幾何學之發生，是由於要測量地畝。總而言之，一切科學，都是起於應用。有好多科學，現在看來，好像不甚有用；但當初發生之動機，仍是應用。還有一派與此恰相反的意見以爲科學之發生，乃偶然的，幷非由於應用。譬如奈端見蘋果落地而發明「吸引定律」，瓦德見水壺蓋衝起而發明蒸氣之理。這些發明，不都是偶然的嗎？不都是科學上的大發明嗎？由此看來，一切科學，當是起於偶然。這一說我們不敢贊成。我們贊成前一說我們認定科學發生之動機是應用。奈端或瓦德的這種偶然事實，與我們的主張幷不矛盾，我們有法子爲之說明。譬如

「奈端見蘋果落地而發明吸引定律」這個事實，我們本應當分爲兩截看。見蘋果落地爲一事，發明吸引定律爲又一事。蘋果落地，雖是偶然的事實；吸引定律，雖是科學的原理。但二者果可混爲一事嗎？我們可以說，吸引定律就是蘋果落地嗎？蘋果落地就是吸引定律嗎？實在不是這樣的。蘋果落地這種事實祇是我們在第二章裏面所講的環境中偶然之啓示。所謂偶然的啓示，祇是環境中某部分，忽然觸着自我，能使自我當時的困難立刻減輕，幷引導自我留戀這部分的環境。思想的進行，遂因之暢快些，容易些。但思想本身，幷不是偶然的啓示。思想的結果，更不是偶然的啓示。奈端所見的「蘋果落地」，祇是環境中偶然的啓示。吸引定律之發明，乃思想之結果。不過有了這偶然的啓示，他的思想便進行得暢快些；所以發明這個定律，也較爲容易些。但我們不能因此便說偶然的啓示就是定律之發明。更不能因此便說科學之起源，不是由於應用。反之一切科學之發生，都是由於應用。不過應用有種種不同的意義，不一定是解決日常生活上的問題能了。但應用的意義雖不同，然其爲應用則是一樣。雖不是解決日常生活上的問題，然無論如何，總是滿足生活上某種的需要。科學之發生，既是由於應用的，所以某種原理之出現，某種發明之出

現，當初總有滿足生活上某種需要的作用。奈端之發明吸引定律，當時必定是有所爲，必定是對於各種運動體，有要加以說明之欲望。吸引定律發明了，他的欲望便也滿足了。雖然，不滿足這個欲望，他固不至於挨餓肚子。但我們之所謂欲望并沒有規定種類。這樣滿足欲望，不叫作應用嗎？瓦德之發明蒸氣之理，雖然得有偶然的啓示。但蒸氣之理，最初即是有用的，最初即曾滿足了瓦德自己的某種欲望。如果不然，牠便不會成爲一種發明。推而言之一切發明，一切原理之出現，最初總是應用的。不過應用的範圍，不一定在麵包問題的範圍之內罷了。

科學不講功用之時期

由此看來，科學之起始，也是由於功用。正如科學存在之理由一樣。科學存在之理由在功用，科學發生之動機在功用。祇有科學成立之經過不在功用。講到這裏，人或以爲我們這個理由不充足。科學之始，既講功用；科學之終，也講功用。爲什麼祇有由未成立達到已成立的這段過渡時期內不講功用？但這并不是一個不可答之問題。這正是人類之特點。正因爲人類能夠延長這種不講功用的過渡時期，所以得到的功用，特別的大。這個時期愈長，最後所得的功用愈大。愈短，所得的功用也愈小。這個不講功用，單爲科學而思考的時期應否延長爲另一問題，但牠若延長了，

那末最後所得的結果是要大些的，功用是要大些的。

科學在生活上之位置

前面我們曾說過：科學也祇是用思想擬定出來的一個較為詳盡的計畫，一個較為精確的局面。這個計畫或局面，也如普通計畫或局面一樣的；也是介在物我分離的生活與信仰生活之間的，也是物我分離的生活轉入信仰生活之間的媒介。不過普通的計畫或局面多半是個人擬出來的。是暫時應用的，是個人的生活由物我分立之境，轉入信仰之境的過渡。科學的計畫或局面，往往是多數人(科學家)擬出來的，是永久應用的，是大多數人的生活由物我分立之境轉入信仰之境的過渡。普通的計畫或局面，是暫時應用的，擬出來就要用，所以好像較為有用些。科學的計畫或局面，是永久應用的，擬出來時，不一定立刻被人利用，所以好像沒有好多用處，實際上却不是這樣。普通的計畫或局面，祇有特殊的個人用得，祇有暫時用得；科學的計畫或局面，則是大多數人用得的，是永久用得的，所以後者還是勝於前者。

科學之將來

將來科學進步，世間萬物，都被科學說明了的時候；人類對於世間萬物都擬得有相當的局面，劃得有相當的航綫的時候，生活前途，便愈順暢了。生活便愈容易由物我分離之境轉入信仰

之境，由信仰之境轉入物我渾然一體之境了。科學的責任，不在別處；祇在從萬物當中畫出一些路綫來，擬出一些局面來，任人類去遵行。人類的生活，果永久在物我渾融一體之境以內，果永不遇着困難，果永不發生動搖，那末科學便不必要了。但我們已經證明了：物我渾融之生活，雖是人人所必有的，雖是生活之根本方向，雖是生活之最後方向，但不能保其永無變動。反之，物我分離之生活，雖是人人所不必有的，雖不是生活之根本方向，更不是生活之最後方向，但不能保其永不發生。倘發生了，便要借重計畫或科學了。因為計畫或科學，都是擬出來的局面，都是生活由物我分立之境轉入信仰之境所必經的過渡。物我能夠渾融一體，生活能夠順順利利的一往直前的奔流時，我們絕不至多事，去故意弄這科學的玩意兒。但不得已的發生了動搖，不能一往直前奔流時，便祇有求救於科學。但求救於科學，并不是要維持物我分立的生活，乃是要取消物我分立的生活，間接由信仰生活達到物我渾然一體的樂境。

總結

總結說來，科學也祇是一種解決困難的正當計畫或局面。不過較普通的計畫為精詳，為可靠，罷了。其成立之經過，最初一步為觀察實事，次為將所觀察之結果記載而類分之。所謂記載學

者其程度即到分類記載而止。不過科學之進步是無止境的。較完全之科學，必不能止於分類記載，必也進而分析事物之內容，考出其屬性。再進而擬定事物之各種關係。關係不可靠者證明之。證明了的關係，即是原理。將一類事物所有的原理組成有機的系統，用文字表出來便是科學。科學是出自事實的，但非事實；出自思想，但不是思想。是可靠的，是代表事物之關係的，是客觀的。其發生之動機為應用，其存在之理由，亦為應用。但其成立之經過，絕不能為功用觀念所左右，反之乃為真而求真的。這個為真而求真的時期如果延得愈長，那末最後所得的效果也愈大。科學在生活上之位置，如普通的計畫一樣，也是介於物我分立之生活與信仰生活之間的。也是物我分立的生活達到信仰生活所必經之過渡。物我分立的生活，或有問題的生活如不能免，那末科學之功用便永不會消滅的。

第七章 結論

物我渾然一體的生活

由前幾章討論之結果，我們可以知道生活的大概情形了。生活之根本方向，是物我渾然一體的，是一往直前的，是無挂無礙的，是不知其然而然的，是無所為而為的。這種生活，是很普遍的，

物我渾融一體的生活不能永保其平衡

是人人所必有的。其特點爲(一)身體方面的活動不遇障礙;(二)無單獨向前追逐的心理;(三)環境方面沒有阻礙。身體方面的活動，與心理方面的活動渾而爲一。心理的活動，未及完全成立，卽被身體的活動包攝去了。這種身心渾而爲一的動作，復與環境調和融合;於是生活便變成一種物我渾融一體的狀態。這種生活，在旁觀者看來，或生活者自己過後推論起來，追憶起來;自然不是渾融一體的，自然是件件分明的，自然環境是環境，自我是自我，活動是活動。不過生活正到了這種情狀之內的時候，生活者自己，對於一切，都是莫明其妙的。他祇是活動着，他并不知道爲何要活動;他祇是活動着，幷不知道爲何要這樣活動。平常所謂絕對平等無差別之境，所謂自由之境，所謂快樂之境，所謂藝術生活，與此很相近。

但這種生活，是不能永保其平衡的。生活上之問題，是不能免的;生活上之困難，也是不能免的。生活到了有問題之時候，到了困難之境，便震動起來。原來生活是物我渾融一體的;此時便不能渾融一體了。原來是一往直前的，此時便不能一往直前了。原來是無挂無礙的，此時便有挂有礙了。原來身體的活動，心理的活動，以及環境三者是渾然一體不可分析的，現則件件分明了。這

思想之發生及物我分立

種狀態是生活所不應有的，但是不可免的。是要設法避免的，但是不能避免。生活一經轉入此境，生活者便覺痛苦難堪。便呈出很不自然的樣子。行動也出軌了，心理的活動也躍躍欲試了；環境與自我，也將要悖道而馳了。這樣的生活，是很難過的。

因其難過，思想乃出而顯其作用。思想之進行，卽是生活之進行。生活到了思想之境的時候，身體的行動便卽刻被宣布停止。此時生活乃呈一種物我分立之狀；所謂環境，乃淸淸楚楚的現於自我之前。身體的活動，也被心理的活動代替了。此時心理的活動，雖是單獨進行，但自由極了。蓋心理的活動爲不具體的，環境的障礙阻牠不住。牠的第一責任，在停止身體方面之行動；第二責任，在解放行動；第三責任爲指道行動。但心理的活動，對於身體的活動，所施的這種種作用，幷不是直接的，乃間接的。間接的由事實當中，擬出一個局面或計畫。局面或計畫擬好之後，便是一種引導行動向前的航綫，便是解放行動的關鍵。生活到了物我分立的時候，所謂自我的活動，差不多就是心理的活動。換言之，就是思想的進行。幷不是生活之正面，幷不是生活之本來面目。更不是生活之最後的方向。反之乃要恢復物我渾融一體的生活之過渡。這段生活的結果，便是擬

出來的局面。

計畫與科學

擬定局面，即是設立計畫即是建設科學。計畫與科學最後之目的是相同的；都是解放行動的，都是於環境中劃出路線，任人去遊行。不過計畫不如科學之精，計畫之成立，不如科學之成立之爲難。計畫與科學，在生活上之位置是相等的：都是生活由物我分立轉入信仰之境的過渡，都是介於物我分立的生活與信仰生活之間的。二者的用處相同，在生活上之位置相同，其成立之原動力亦復相同。蓋二者都是用思想構成的，用羅輯構成的。生活能夠由物我分立之境轉入信仰之境，全賴有這種計畫或科學。人類生活之特點，也就在能設立計畫，能創造科學。設立計畫與創造科學所歷之時間愈久，則最後所得的結果便愈大。

信仰生活

計畫也設好了，科學也成立了，那末行動便有出路了。這時信仰生活，便繼物我分立的生活而起。信仰生活進行時，心理的傾向是有定的，心理所向之對象也是有定的，行動之方向也是有定的。所謂心理所向之對象，即是物我分立時所擬出之局面。局面既經擬定，心理便朝着牠傾向。心理既朝着所擬定之局面傾向，行動便隨心理的方向進行。不過心理先行射出之時，便已到了

『融的生活之動搖與主張自然生活之錯誤者

目的地，便已到了所向之點。行動則須經過較長的時間，方能達到心理所向之點。心理所向之目標，爲一個模型。行動則將此模型實現出來。生活到了這種境遇的時候，心向，行動，環境三者雖是彼此分明的，但三者的方向，完全是一致的，完全在一條路綫上。心理方向與行動一致，行動與環境中所有之路道一致。所以進行的時候，很是勇猛，勢力很集中，效力很大。到了信仰之目標完全實現了的時候，行動便另換一個方向，信心便隨着消滅。這時生活便又折入原來物我渾融一體之境了。所有的行動又是無所爲而爲的了，又是不知其然而然的了。

倘生活迴復渾然一體之狀時，能夠永保其物我渾融一體，那便好了。但這個狀態，是不能永保其平衡的。因爲生活的進行，即是活動。活動的結果，即是物我兩方面之變動。物我兩方既是變動之後，如果仍能彼此調和融合，仍能彼此渾融一體，那末生活上仍不至發生什麼問題，仍不至呈出何種困難。但物我兩方發生變動之後，雖有仍能調和融合的時候，然不調和，不融合的時候，總不能免。彼主張自然生活者，主張藝術生活者，都忽略了這一點。都祇看清了物我渾融一體的生活之好處，而不知道物我渾融一體的生活，是不能永保其平衡的。都祇知道生活應當是物我

物我分立的生活之

一體的，而不知道物我總有不能一體的時候。都祇知道順順暢暢之生活好過，而不知道不順不暢之生活也不能不過。都祇知道物我渾融一體之境，是絕對至善的，而不知道這種境況不能永久保留不變。都祇知道物我分立之境非生活之本來面目，而不知道這個境況是生活上永久不能避免的。他們看見了生活之一段情形，遂以爲生活就是這一段情形。因此之故，生活轉入物我分立之境的時候，便以爲不是生活了，便以爲完全錯了。那知實際上幷不有這樣的。由我們研究的結果看來，物我渾融一體的生活，是人人所有的，是人人所曾享受過的，是人人必須要享受的。但人人所有的，所曾有的，所必須有的，幷不是說永不動搖，永不變化。反之乃時時變化的，時時更換的。剛入物我渾融一體之境，便有發生動搖之可能。蓋物我兩方之變動是不能免的，所以物我渾融的生活之動搖，也是不能免的。我們知道生活是這樣的，所以當生活上發生了動搖時，幷不駭怕，幷不痛恨，仍祇是向前生活着。

生活將到物我分立之境的時候，物我兩方便呈一種衝突競爭之狀。生活者便覺得痛苦難安。因痛苦難安，生活乃正式折入思想之境，折入物我分離之境。思想之境，物我分立之境，雖是生

最後方向與偏重奮鬬生活者之錯誤

活所不能免的，雖是一種必然之境；但并不是我們所要保持，使永久不變的。反之這段生活，乃祇是一段過渡生活。借這段生活，生活乃能廻復牠那本來的面目。廻復牠那物我渾然一體的狀態。思想之最後結果爲不思想；物我分立之境的最後結果爲物我合一。彼主張「奮鬬卽生活」者，沒有看清這一點。他們總以爲生活卽是奮鬬，總以爲物我分立競爭之境是生活的唯一狀態。總以爲生活除了物我分立競爭以外，便沒有別的了。祇知道生活是奮鬬，不知道奮鬬之中，便含有不奮鬬之意義。祇知道奮鬬，并不知道奮鬬之結果，在不奮鬬。祇知道奮鬬是不能免的，不知道奮鬬是要不奮鬬的。祇知道奮鬬是生活上不能免之情狀；不知道奮鬬是達到不奮鬬的一種過渡情狀。因此之故，看見別人享受自然生活時，便以爲非生活，便以爲錯了。我們從所研究的結果看起來，生活并非就是奮鬬。奮鬬之結果乃在不奮鬬。物我分立之生活的最後方向是物我合一的。物我分立之生活，雖是不能免的，但也不是應當久留的。雖是必然的，但不是必須的。主張「奮鬬卽生活」者，沒有看到這一點，實在錯了。

奮鬬生活或物我分立的生活之最後結果，爲造出局面，爲替行動畫出路線。局面造出了，路

信仰生活之前後與主張「信仰即生活」者之非

綫畫好了，生活便折入信仰之境。信仰生活進行之時，心理有了定向，行動也有了定向，心理所向之目標，也是一定的。三者的方向，全然一致。不過這樣三者全然一致，心理與行動全然朝着一個定點進行的狀態，完全是思想構造出來的。是繼物我分立的生活而起的。牠的前一段為物我分立的生活，牠的後一段，為物我渾然一體的生活。牠自身是時時間斷的。物我分立時，思想用事時，這種狀態還未出現。目的實現了時，這種狀態也隨着消滅。彼主張「信仰即生活」者沒有看到這一點。總以為生活就祇是信仰。僅看見了信仰生活之本身，而不知道信仰生活還有一個前路，也還有一個後路。前路不是信仰，乃建立信仰的。後路也不是信仰，乃接信仰而起的。信仰并不能籠罩生活之全部。我們知道信仰在生活上很占重要位置，但生活并不就是信仰。反之信仰祇是生活上的一種狀態。但這種狀態，并非獨一無二的，牠之前後，還有別種狀態。彼主張「信仰即生活」者却未看清這一點！

轉生活之輪

由我們研究的結果看起來，生活之全體，是變動不息的。其狀態是時時變換的。物我渾然一體之境，有時不能不折入痛苦難堪之境。痛苦難堪之境，絕對不能不折入純粹思想之境。純粹思

生活之輪轉及以西洋的生活代替中國的生活之主張之非

想之境，絕對不能不折入信仰之境。信仰之境，絕對不能不復入物我渾然一體之境。生活是這樣輪轉一次，便是進化一遍。輪轉不已，便是進化無窮。雖然我們固深信生活是這樣輪轉進化的。但有些人，對於生活自身，幷未深加考慮，便隨便立出些主張來。上面所說的這三者，是很顯著的。但除此以外，還有許多特別的主張，與生活的眞相，幷不相合。這些主張，都是一些頭痛醫頭，脚痛醫脚的主張；都是些無基礎的主張。

這些主張中間最普徧的，就是以西洋的生活，代替中國的生活。這樣主張的人們，總以為西洋的生活，是克服自然的，是運用科學的，是以智慧支配環境的，是奮鬬的。中國的生活，是與自然融合的，是與自然相遊樂的，是不計較的，是無所為而為的，是不知其然而然的。最近又看見中國到了很衰弱之境，不能與列強競爭了；物質文明，也絲毫都沒有進步。於是以為中國的生活，是要不得的。何以要不得？因為牠是與自然融合的，與自然相遊樂的。假設以西洋那種克服自然的生活，與自然界對立競爭的生活來代替中國的生活，那中國便會強，中國人便會文明起來。這樣主張的人倒也費了苦心。祇可惜沒有過細去理會得事實。所以這種主張仍是根本錯誤的。就事實

生活之輸轉及以藝術代宗教之主張之非

看，中國的生活，雖是與自然融合，雖與自然相游樂，但并不是不克服自然的，并不是從來未與自然對立競爭過的。不過與自然競爭的方法不及西洋的罷了。西洋的生活，雖是克服自然的，雖是與自然對立競爭的；但并不是從不與自然融合并不是從不與自然相遊樂。換言之，無論中國人的生活也好，西洋人的生活也好；根本上大體是相同的。都有與自然對立競存的時候，都有與自然調和融合的時候。我們萬不能說：某種人的生活永久爲物我對立競爭的，某種人的生活，永久爲物我調和融合的。彼主張以西洋生活代替中國生活者，徒祇知道中國之衰弱，便妄立一些主張，竟把事實丟在一邊，惡乎可？

與這一種主張不相同者，有一種另外的主張。什麼主張？即以藝術代宗教之說。主張以藝術代宗教者，僅看見了關於宗教方面的事情，總有些與藝術相同的。關於藝術方面的事情，總有些與宗教方面的事情相同的。因這種偶然的相同，便主張以藝術代宗教。我們就前幾章所述的結果看：藝術生活，是物我渾然一體的。宗教生活，是心向，行動，以及環境的方向三者完全一致的。換言之，宗教生活即是信仰生活。物我渾然一體的生活，是人人所必有的，然而不是永久可以不變

生活之輪轉及以藝術生活代科學生活之說之非

的。既變之後，又不是永久可以不回復的。信仰生活，也是人人所必有的；但信仰實現之後，這種生活，便隨着轉了方向；幷不是一去不復再來的。我們知道的生活，是時時輪轉不息的。我們如何可以用生活上的某一種情狀永久代替其他的不能免的情狀呢？所以就生活的本身看，以藝術生活代替宗教生活之主張，也是不對的，也是不察實際，任意主張的。

此外還有一種以藝術生活代替科學生活之主張。這樣主張的人，看透了藝術生活之好處，知道藝術生活是極自然的，極快樂的；是與環境調和融合的，是與環境相遊樂的。又看透了科學生活是很苦的，是物我對立競爭的，是奮鬭的。於是極力的主張，極力的提倡以藝術生活，代替科學的生活。幷不平心靜氣的考一考生活全部所不能免的各種情狀。幷不知道藝術生活之不能永保其平衡，並不知道科學生活是達到藝術生活之過渡。並不知道這兩者在生活上是不能任意取消其一而保留其他的。就實際看藝術生活，雖是極好，雖是生活之根本狀態，雖是生活之最後方向，雖是人人所留戀的，雖是人人所羨慕的；但無論如何，不能永保其平衡，不能因人之留戀羨慕就永久不變。科學生活，雖是苦的，雖沒有藝術生活那麼快樂，但無論如何是不能免的。藝術

生活，不能永保其不生變動，所以科學生活，便不能根本的取消。彼主張以藝術生活代替科學生活者，爲何不平心靜氣的看一看事實？爲何不看看生活全體所不能免的，所不能不遇的各種情狀？

不察生活的實情的結果

我們就生活的本身研究，知道生活是時時輪轉的。物我渾然一體之生活，不能不轉入物我分立之生活；物我分立之生活，不能不轉入信仰生活。信仰生活之終點，仍舊是物我渾然一體的。彼不察實情者，總以爲生活是一根直線，總以爲生活祇有一種情狀。主張自然生活者，主張信仰生活者，主張奮鬪生活者，各人看見了生活之一面，便以爲生活祇有這一面。於是各人妄立主張，各人固執一說，以爲自己的主張是對的，人家的主張是不對的。至於主張以某種生活代某種生活者，同時固看見了生活之兩面。但仍固執一面，而鄙棄他一面。同一個生活，竟可以任人妄加許多的主張！這都是不察生活的實況所生的結果。假如略研究了一下生活的全部，知道了生活所不能不遇的各種情狀，知道生活是輪轉不息的，那末便不至發生這許多糾紛。不幸世人不喜歡平心去研究生活之本身，以致異說紛紛。

生活之輪轉及藝術與科學合併之說之不通

紛紛的異說，現在還正在起勁哩。除却上面這些不合事實的主張之外，最近還有些更新奇的主張。第一為藝術與科學合併的主張。這樣主張的人，以為生活應該是多方面的，應該要使各方面互相調和。藝術是生活的一面，科學是生活的又一面。二者是應當調和合併起來的；單是藝術生活，固不行，單是科學也不行。反之二者是應當合併的。他們以為生活本是多方面的。一面營藝術生活，同時又一面營科學生活。科學生活雖很枯窘，却有藝術生活為之調和。藝術生活雖很放蕩，却有科學生活為之整頓。二者互相牽制，同時並立，使生活不致偏於一面。我們就事實看，生活却不能是這樣合併。我們過某種生活時，生活是單純的。萬不是一部分的自我過一種生活，同時他一部分的自我，又過另一種生活。自我從不能是這樣分開。我們無論過某種生活時，自我總是完全的，總是單純的。從不能把一個整整的自我剖成幾部分，同時過幾種不相同的生活。藝術生活，與科學生活，爲不能同時並立過。反之二者祇能在時間上相接連，斷不能在空間上相比並。藝術生活去了，科學生活繼之。二者在時間上是可以相接連的，但不是過藝術生活，亦過科學生活。因為二者是不能合併的。現在許多學人們不懂得這個時間上的接連，與空間的併立之區別。因

此之故，彼主張生活應當單純者，偶爾看見一個人既能過科學生活，又能過藝術生活，便大大的詫異起來。殊不知他這兩種相反的生活，並不是同時並過的；反之，乃在時間上繼續過的。他當過藝術生活時，祇是過藝術生活；過科學生活時，祇是過科學生活。二者並非同時拼在一塊。至於主張生活應當複雜者，偶爾看見一個人能夠過幾種不同的生活，便以為是同時並過的，便以為生活應該複雜。見了其他的人不是這樣，便以為是不善調和。實則一個人何嘗能夠同時過兩種以上的生活？反之，又何常永久祇過一種生活？生活是輪轉不息的，一時為這樣，過一時又是一樣。藝術生活與科學生活是人人所必有的，但絕對不是同時並有的。乃在時間上繼續有的。彼主張藝術生活與科學生活合併者，祇知道要將此二者拼合，殊不知道此二者是不能拼合的。祇知道要拼合，殊不知此二者祇可在時間上相接連。

生活之輪轉與科學藝術化之說之不通

與上說最相近者，有所謂科學的藝術化之說。主張科學藝術化的人，總以為科學生活太枯燥了，太機械了，太板滯了。太偏於理智了。我們如要過有意義的生活，過豐富的，自然的生活，祇有科學藝術化之一法。如果科學能夠藝術化；那末我們一方面既可以應用科學，保存科學的精神；

生活之輪轉與科學藝術信仰三者調和之說之非

一方面又可以享受藝術生活的眞樂。生活旣是科學的，又是藝術的，二者兼全，再好沒有了。這種主張之含胡儱侗，我們於第一章內已經批評過了。這樣主張的人，其根本錯誤之點，在不懂得生活之眞相。他們總以爲生活是空間的東西一樣，總以爲牠如化學上的原素一樣，可以分散，可以合併，可以將許多不同種的原素化爲一種。總以爲藝術與科學是可以化合爲一體的。實在說來，科學與藝術如果化成了一體的時候，科學還成其爲科學，藝術還成其爲藝術嗎？就生活的進行看，這兩者果是漸趨混合的嗎？却不盡然。生活祇是輪轉不息的，當輪轉的時候，所經過的各種狀態是先後在時間上接連的，幷不是同時在空間能夠化合的。生活愈進化，即生活輪轉之次數愈多，各種狀態便分顯得愈淸楚，無論如何，決不能彼此化合起來。反之祇能彼此在時間上連接起來。彼主張科學藝術化者，不察生活之實際，所以致誤。

還有一種調和之說，以爲我們的生活，應該是各方面調和的。科學，信仰，藝術，三者應該調和融合。我們的生活，旣不可沒有信仰的分子，又不可沒有科學的分子，更不可沒有藝術的分子。我們如要有完全無缺的生活，如要有豐富的生活，萬不可有其一而忘其他。更不可偏重其一而輕

其他。生活上這三方面應該保持其平衡，應該調和融合。這樣主張的人，看見了藝術，科學，信仰三者各個的好處，於是就主張調和這三者。這種調和的主張，倒也很可敬佩。祇可惜沒有懂清生活之眞相，沒有明白生活進行的狀態。總以爲生活是一件空間的東西，可以分割，可以合攏。那知道事實上全不是這樣的。生活乃單一的，不可分割的，是在時間上輪轉的。雖然，同一個人，本可以過各種不同的生活。同一個人，本可以過藝術的，科學的，信仰的各種生活。不過我們萬不能因爲一個人可以有這幾種不同的生活，便以爲這幾種生活，對於一個人是同時並立的。實在說來，無論何人的生活，在一個時限（時限無論久暫）之內，從不是多方面混合的。反之，乃單一的，不可分的。各種不同的生活，祇是在時間上先後相接連的。並不是在空間拼合的。生活之進行，是輪轉不息的。藝術生活，科學生活，信仰生活，在時間上，是互相更遞的，從來不是在同時相重的。彼主張調和科學，藝術，信仰者，不察生活之實際，祇知道這三者之好處，便毅然主張調和此三者。便含含胡胡要將此三者拼合起來。那知道這三者在時間上雖是必定要相接連的，在空間是絕對不能拼合的。

生活輪轉與主知生活之非

主張情的生活或意的生活者之錯誤

與科學，藝術，信仰三者相關的，有所謂知情意者。有許多人主張什麼知的生活，又有些人主張什麼情的生活，又有些人主張什麼意的生活。就哲學上講，有所謂唯知主義，唯情主義，唯意主義等。彼主張知的生活者，以爲生活應當以知爲主，其他都是附屬的。他們總以爲知情意這三件事情，是三種成分，可以任我們隨便處置。我們要把這三者一齊看重就一齊看重。要偏重一件，就可以偏重一件。主知的生活，便是偏重知這方面的。但生活果是這樣的嗎？果可以祇重知的方面的嗎？並不盡然。生活之進行，祇是輪轉不息的。各種不同的情狀，在時間上是必須經過的。萬不能任我們祇有知的生活，更不能由我們不過他種的生活。倘知的生活，就是我們所謂科學的生活，就是我們所謂物我分立的生活，那末這種生活，是不能永久不變的，反之乃祇是一種過渡生活，祇是生活全體所不能不經過的一種情狀。彼主張知的生活者，不察事實，便以此一種生活，代替生活之全體，實在錯了。

與此相反的，有所謂情感的生活及意志的生活者。主張情感的生活者，總以爲情感是最重要的。我們如要過最豐富，最有意義最有價值的生活，祇有盡量的發舒情感。殊不知情感有不能

知情意三方面的分別之錯誤

不壓制的時候。殊不知情感也祇是生活的一種情狀，並不能範圍生活之全體。生活之全體，是時時變動的；一種情狀，不能永保其不變。至於主張意志的生活者，也犯了同樣的錯誤，也沒有看清生活的全體。祇知道意志是很必要的，在生活上是不可缺的。便毅然決然的主張意志的生活，以爲意志可以代表生活之全部。實則意志也祇是生活上之一種情狀。這種情狀，既不能永久不變。變了之後，又不能永久的不迴復。生活的全體，就是各種不同的情狀在時間上互相更遞。

心理學上的知情意三方面之分，實在是錯誤的。通常的學人們，都以爲心理是生活以外的獨立存在的實體。都以爲這個實體是有多方面的。各種方面，是可分可合的。我們當營知的作用的時候，情的或意的作用，雖未明白顯出，却是與知的作用並立的。不過暫時停止罷了。我們正當營情的作用時，知的或意的作用，雖不明顯，却是與情的作用並立的，不過暫時停止罷了。我們營意的作用時，情的或知的作用；也祇是暫時停工，其存在是與意的作用相並的、這樣把心理看成一個生活以外的獨立的實體，這樣把心理看成一個複雜的，多方面合成的實體，我們實在找不出理由來。我們就實際看去，所謂知，情，意，祇是生活在時間上經過的幾種狀態。並不是一個心裏

面的三種成分更不是三種可以任意分合的成分。我們所謂知，祇是指生活到了物我分顯之境而言；所謂意，祇是指心理行動均有定向而言。所謂情，祇是指生活到了物我渾融一體之境而言。譬如哭，算是情的狀態了。哭的時候，不是物我渾融一體的嗎？不是心身之活動分別不清了嗎？哭的時候，件單獨用心理去想清了然後哭的嗎？不是無所爲而爲，不知其然而然的嗎？又如認識某種植物，算是知的狀態了。當認識的時候，不是自我與環境對立分顯嗎？見了好看的植物，便想向前採折。這算是意志的狀態了。此時心理的活動與身體的活動不都是朝那植物傾向着嗎？我們仔細考察起來，心理並不是離開生活的；實在就是生活之本身。平常所謂知情意，並不是心理上的幾種原素，乃生活的幾種狀態。這幾種狀態，是人人所不能不經過的。這幾種狀態，是在時間上繼續更遞的。彼主張知情意爲心理上的三種成分，三個方面者，祇是未曾考察事實。

由我們所研究的結果看，可以知道科學生活是什麼了；可以知道科學是什麼了。所謂科學生活，祇是指心理之單獨活動而言；祇是指心理之擬定局面而言。生活上有了問題的時候，生活不能向前的時候，心理便從行動當中跳出，第一步停止行動，第二步努力擬定新局面以期解放

行動。擬定新局面，完全是心理的單獨進行。這樣行動退到第二位，心理單獨向前進行，努力擬定新局面的活動，我們稱之爲思想也可以，稱之爲理智作用也可以，稱之爲思想生活或理智生活也可以。稱之爲科學生活也可以。至於擬出來的局面，用思想構造出來的局面如果較普通的計畫精詳些，確定些，可靠些，變化少些，可以永久被人利用，可以解放大多數人的行動的，便是科學。總括說來，我們之所謂科學生活，就是指擬定新局面之單獨的心理活動，或思想活動而言。我們之所謂科學，就是指擬定出來的，用邏輯構成的局面而言。擬定新局面之心理活動，與普通建設計畫之思想作用根本上是一樣的。擬出來的局面，與普通設出來的計畫，根本上也是一樣的。兩種活動，都是爲行動謀解放。兩種活動的結果，都是解放行動的。不過彼此有精確與否及可靠與否之差別而已。

科學之起源由於功用科學之存在由於功用科學成立之經過不歸功用

開始擬局面，是爲生活上之困難及問題所迫。所以科學之起源，或科學發生之動機爲應用。倘生活上永無問題，永無困難，科學的思想之進行，便永遠會沒有。今科學的思想，完全爲問題及困難逼出的，所以科學發生之動機在解決困難。解決困難，卽是應用。科學既經成立之後，其存在

藝術生活
爲生活之
根本狀態
爲生活之
最後方向

信仰生活
與藝術生
諧

之理由也在應用。因爲科學就是用思想擬出來的局面。這個局面之最後的功用，還是解放行動，雖然牠不一定解放行動，不一定有人利用牠去解放行動；但牠之所以能夠存在總在應用。至於科學成立之經過，則完全是爲眞而求眞的。科學當要成立而未成立時，是純以眞理爲標準的，是絕不爲功用觀念所支配的。這種不講功用的時期愈長，科學之功用便愈大。

局面擬定了，心理的方向也一定了，行動的方向與心理的方向也一致了。不過心理先達到所向之目標，行動後到罷了。這種心理與行動一致的時候的生活，我們稱之爲信仰生活。信仰生活，是思想的結果。是由物我分立達到物我渾融一體的過渡生活。信仰之目標實現了行動完成了；心理，行動，環境便又渾然一體了。這樣渾融一體的生活，我們稱之爲藝術生活。

藝術生活，爲生活之根本狀態。因爲一切思想，奮鬪問題等都是從此演生出來的。生活上倘沒有思想困難等等事實發生，那末藝術生活，便永久不至於變動。人類便可以永久過物我渾融一體之生活。不幸當生活進行之時，物我兩方之變動是絕對不能免的。兩方變動之結果，又是不能絕對一致的，不能絕對調和融合的。於是生活上之問題，困難，等等便絕對的不能免。因此乃發

生思想。但思想這件事並不是生活之最後的狀態。反之，乃要經過信仰之境，間接達到物我渾融一體之境的。所以生活之最後的方向，仍是物我渾融一體，仍是一種藝術生活。

生活由物我渾融一體之境，折入物我分立之境，由物我分立之境，復轉入信仰之境。由信仰之境，又轉入物我渾融之境。無論個人的生活也好，團體的生活也好。文明人的生活也好，野蠻人的生活也好。中國人的生活也好，西洋人的生活也好。老年人的生活也好，少年人的生活也好。都是這樣輪轉不息的。每次輪轉所經過的時間，無論長也好，短也好，物我兩方總要經一番變動。生活之輪轉無已時物我兩方之變動也無已時，因之生活之進化便沒有止境。

生活之進行